

◆朱子新學案(一)

錢賓四先生全集

錢穆 著

11

錢賓四先生全集

◆ 朱子新學案 (一)

聯經



A89015



朱子新學案

錢穆





## 出版說明

朱子爲繼孔子以後，近古儒學之集大成者，亦爲八百年來中國學術之重心人物。然其著作卷帙浩繁，承學之士每苦於不易遍讀；而文集、語類之書，亦往往難於通體貫串以觀，得其旨要。全謝山宋元學案，以晦翁一案爲最要，然亦以此一案爲最嫌疏略，蓋即緣朱子原書之難理故也。錢賓四先生朱子新學案之作，即爲彌補此一學術史之闕憾而作。自其書出，而後研朱者得津逮其委曲之細；而初學之士，亦可假其朱子學提綱以略窺朱學之梗概。故此書可謂是研究宋明理學，以至研究中國學術史必讀之經典著作。至其本朱以述朱，上承固有學案體例之精神，而復將朱子之學置諸中國文化之全體系與學術思想之發展史中闡發，亦確乎爲學案著作啟一新頁。

先生之著作是書，發軔於民國五十三夏。時先生初辭卸香港新亞書院院長職務，即著手閱讀朱子大全集。其自述撰作之過程，云：「余之撰述朱子新學案，自五十五年二月，迄於五十八年之十一月，先後撰寫歷四年。又翌年續寫朱子學提綱一小冊，冠其首。共五年。其先讀大全集，

讀語類，鈔撮筆記，作準備工夫，亦歷兩年。」是其書之撰寫先後歷五年，合其前之準備作業計之，則凡七年。然先生猶謂「苟非辭去新亞職務，此書亦終難寫出」，蓋近一百五十萬言之鉅製，體大思精，非長時間之專力駕馭，殆難底於成也。

是書初版於民國六十年九月，先生在臺北自印，交由三民書局總經銷。全書分五冊，其首冊之前半，即爲朱子學提綱。七十一年四月再版發行，曾改正若干初版時排印之錯誤。此次整理重印，即根據再版本，主要增入引號、私名號、書名號等，以方便讀者閱讀。全書約四、五千條引文，大部分皆重加核對覆校。

先生此書，在徵引朱子原著時多已詳細注明出處；獨立引文尤不輕易改動字句；意引之處極少。今經核校，於若干引文，先生所爲刪節，以及在節引時所添加主詞或補足語氣之處，悉仍其舊；至徵引時所改正原書之誤字，亦仍依所改。在語類之引文中，約有十餘處將論旨相關之兩條記錄剪裁合併成一條者，今以「\*」記號標識。其他手民誤植者，則逕行更正。如非必要，一般不另出校說明。整理排校工作，雖力求慎重，然錯誤疏漏之處，在所難免，敬希讀者不吝指正。

本書之整理，係由閻鴻中先生負責。



朱子新學案 目次

第一冊

例言	………	一一
----	-----	----

壹之一

一	朱子學提綱	………	一
二	朱子論理氣	………	二六七
三	朱子論無極太極	………	二九七
四	朱子論陰陽	………	三二一

五	朱子論鬼神·····	三三七
---	------------	-----

## 壹之二

六	朱子論仁上·····	三九三
七	朱子論天人·····	四一七
八	朱子論聖賢·····	四三一
九	朱子論善惡·····	四五三
一〇	朱子論天理人欲·····	四六七
一一	朱子論道器·····	四八三
一二	朱子論體用·····	四九三

## 第二冊

## 貳之一

一三	朱子論性·····	一
----	-----------	---

一四 朱子論命……………四五

一五 朱子論數……………七一

## 貳之二

一六 朱子論心與理……………九五

一七 朱子論情……………一二三

一八 朱子論心與性情……………一三一

## 貳之三

一九 朱子論仁下……………一四一

二〇 朱子論忠恕……………一九一

二一 朱子論人心與道心……………二二一

## 貳之四

二二 朱子論未發與已發……………二三七

二三 朱子論涵養與省察……………二九九

二四 朱子論識心……………三五九

二五	朱子論放心·····	三八三
二六	朱子論靜·····	四〇五
二七	朱子論敬·····	四二九
二八	朱子論克己·····	四七三
二九	朱子論立志·····	五〇五
三〇	朱子論知與行·····	五二一
三一	朱子論誠·····	五五三
三二	朱子論思·····	五七七
三三	朱子論幾·····	五九九
三四	朱子泛論心地工夫·····	六〇七
三五	朱子論心雜掇·····	六三九
<b>貳之五</b>		
三六	朱子論格物·····	六六五

# 第三冊

## 叁之一

三七	朱子從遊延平始末·····	一
	附朱子自述早年語·····	四三
三八	朱子對濂溪橫渠明道伊川四人之稱述·····	五七
	一 濂溪·····	五八
	附朱子評述康節之先天圖·····	九四
	二 橫渠·····	一一〇
	三 明道伊川·····	一二七
	附述近思錄·····	一七二
三九	朱子評程氏門人·····	一八三
四〇	朱子評胡五峯·····	二二七

四一	朱子論當時學弊上中下	二六三
----	------------	-----

參之二

四二	朱子與二陸交遊始末	三三七
----	-----------	-----

四三	朱子象山學術異同	四一一
----	----------	-----

四四	朱陸異同散記	四九一
----	--------	-----

參之三

四五	朱子論禪學上下	五五五
----	---------	-----

四六	朱子論禪學拾零	六二一
----	---------	-----

參之四

四七	朱子評述孔門以下歷代諸儒並附其論莊老	六五五
----	--------------------	-----

肆

四八	朱子論讀書法上中下	六九一
----	-----------	-----

四九	朱子論學雜掇	七七五
----	--------	-----

## 第四冊

### 伍之一

#### 五〇 朱子之經學

一 朱子之易學……………一

二 朱子之詩學……………五九

三 朱子之書學……………九一

四 朱子之春秋學……………一〇七

五 朱子之禮學……………一二七

六 朱子之四書學……………一二〇一

### 伍之二

五一 朱子論解經上下……………一二五七

五二 朱子與二程解經相異上中下……………二三九

附記朱子與張南軒辨論語·····	五七一
------------------	-----

## 第五冊

### 陸之一

五三 朱子之史學·····	一
---------------	---

附朱子通鑑綱目及八朝名臣言行錄·····	一三一
----------------------	-----

### 陸之二

五四 朱子之文學·····	一六七
---------------	-----

### 陸之三

五五 朱子之校勘學·····	二一三
----------------	-----

附朱子韓文考異·····	二五五
--------------	-----

五六 朱子之辨僞學·····	二九七
----------------	-----

五七 朱子之考據學·····	三三一
----------------	-----



陸之四

五八 朱子格物游藝之學……………三八五

附朱子年譜要略……………四六三

小目要旨索引









多援用王譜，而加駁正者亦不少。因讀本書必讀王譜，凡有駁正亦不得已。

本書主要在一本朱子原書稱述朱子。朱子歿世迄今踰七百年，著作議論涉及朱子者何限。本書雖間有稱引，要是方便所及，既不願於述朱諸人中別標宗主，更不願於壽朱者故加排斥。其間如陽明朱子晚年定論，此乃討論朱子思想一重要節目，本書屢有提及，亦非意存抑揚。要之在明真相，不在爭門戶。

朱子學範圍廣大，涵義精深，後人尠能兼涉而都通。本書作者自問所知淺狹，不敢強不知以爲知。然而百官之美，宮室之富，意存指述，非爲誇大。讀者固不當拈小節，於前世大賢輕肆譏呵；亦勿謂本書有崇揚，無抨彈，遂疑其亦落在門戶中，知進不知出也。

本書分題命篇，亦爲便宜之計。讀者固當分篇研讀，亦當會通全書，綜合以觀。庶可窺見朱子之一家言，而不滯於枝節，或流於徒資貪多鬪靡之病。

本書因篇幅已鉅，恐讀者驟窺難入；又本書惟主就朱子述朱子，實事求是，力避枝蔓，而朱子乃吾國學術史上中古唯一偉人，若不稍爲發明，恐讀者驟不得其承先啟後之所在。因於本書前重加提綱一篇。讀者當先讀提綱，然後再進讀全書。又當於通讀全書後再重讀提綱，庶於朱子學術思想在中國全部學術思想史上之地位更易認識。







# 朱子新學案 第一冊

## 朱子學提綱 代序

拙著朱子新學案，分篇逾五十，全書超百萬言，恐讀者畏其繁猥，作此提綱，冠於書端，庶使進窺全書，易於尋究。

### 一

在中國歷史上，前古有孔子，近古有朱子，此兩人，皆在中國學術思想史及中國文化史上發出莫大聲光，留下莫大影響。曠觀全史，恐無第三人堪與倫比。孔子集前古學術思想之大成，開

創儒學，成爲中國文化傳統中一主要骨幹。北宋理學興起，乃儒學之重光。朱子崛起南宋，不僅能集北宋以來理學之大成，並亦可謂其乃集孔子以下學術思想之大成。此兩人，先後矗立，皆能匯納羣流，歸之一趨。自有朱子，而後孔子以下之儒學，乃重獲新生機，發揮新精神，直迄於今。

然儒學亦僅爲中國傳統文化中一主幹，除儒學外，尚有百家眾流，其崇孔尊孔、述朱闡朱者，可勿論，其他百家眾流，莫不欲自闢蹊徑，另啟途轍，而孔子、朱子矗立中道，乃成爲其他百家眾流所共同批評之對象與共同抨擊之目標。故此兩人，實不僅爲儒學傳統之中心，乃亦爲中國學術思想上正反兩面所共同集向之中心。不僅治儒學者，必先注意此兩人，即治其他百家眾流之學，亦必注意此兩人，乃能如網在綱，如裘在領。不僅正反之兼盡，亦得全體之通貫。

孔子年代，距今已遠，其成學經過，已難詳索。後之崇孔尊孔者，亦惟以高山仰止之情，發爲天縱大聖之歎而止。朱子距今僅逾八百年，書籍文字可資稽考者尙多，凡朱子之所以爲朱子，其成學之經過，實可案圖索驥，分年歷述。故治朱子之學，比較可以具體而詳盡，並亦有據而可證。學者潛心於此，可識儒學進修之階梯，雖不能舉一以概全，要之是典型之尙在，其所裨益，決非淺小。

孔子以來兩千五百年，述之闡之者既多，反之攻之者亦眾，事久而論定，故孔子之學，乃雖遠而益彰。朱子距今僅八百年，後人之闡發容未能盡。而反朱攻朱者，多不出於百家眾流，而轉多出於儒學之同門。蓋自有朱子，而儒學益臻光昌。自有朱子，而儒學幾成獨尊。於是於儒學中與朱子持異見者乃日起而無窮。羣言淆亂，所爭益微，剖解益難。故居今日而言朱子學，尙有使人不易驟獲定論之憾。尊孔崇孔，乃朱子以後中國學術上一大趨嚮；而述朱闡朱，則尙是中國學術上一大爭議。然靜朱攻朱，其說亦全從朱子學說中來。今果於朱子原書，能悉心尋求，詳加發明，先泯門戶之見，而務以發現真相爲主。逮於真相既白，則述朱闡朱之與靜朱攻朱，正反雙方，宜可得一折衷，由是乃可有漸得定論之望。此則不僅爲治中國八百年來之學術思想史者一重大課題，實亦爲治中國兩千年來之儒學史者一重大課題。凡屬關心中國文化大傳統中此一主要骨幹之精神所在、大旨所寄者，對於此一課題，皆當注意。作者不揣譾陋，發憤爲此書，其主要意義亦在此。

## 二

今當自孔子以後迄於朱子，此一千七百年來之儒學流變，與夫百家眾說之雜出，先作一概括之敘述。

自孔子歿後，孔門諸大弟子，分散列國，相與傳揚孔子之道，其時儒學基礎已奠定。然同時反對孔子與儒學者，亦即隨而踵起。最著者有楊墨，孟子辭而闢之，廓如也。然百家眾流，亦即繼之競興，至荀子而有非十二子之篇。其所反對，不僅百家眾流，即子思、孟子亦在其列。當時稱儒分爲八，然惟孟、荀稱大宗。

及秦人一統，始皇帝頗尚法家言。漢興，黃老道家駁盛。其時則戰國時代之百家眾流，漸趨消失，惟儒、道、法三家鼎峙成三，然儒家言猶尚若居道、法兩家之後。至漢武帝表彰六經，罷黜百家，而儒學躋於獨盛。然此下漢儒之學，畢竟與先秦儒有區別。此種區別，大體由於雙方所處時代背景不同而引生。

戰國時代，列強紛爭，天下未定，百家競起，各欲揭其主張以爲一世之蘄嚮。先秦儒爲自身爭存，亦相務於樹新義，肆博辨。故其貢獻，主要在理想方面者爲多。漢代統一，局面大變，當時主要論點，在爲此天下求實際之治平。漢初君臣，來自田間，本身初無學術修養，然深知民間疾苦，極欲與民休息，而道家清靜無爲之說，遂乘時興起。然無爲而治，事不可久，抑且無爲即

是不治，故漢初政治，實乃一依秦舊，承續法治之軌轍。及至武帝臨朝，董仲舒對策，力言「復古更化」，復古乃復周之古，更化則更秦之化。周代縣歷八百年，秦則不二世而亡，此乃歷史教訓，明白彰著。此下漢儒一般意向，均重在本歷史，言治道。欲法周，則必上本之於六藝經典。當時謂六經起自周公而成於孔子之手，故曰孔子爲漢制法。尊孔子，乃由於尊周治。尊周治，則必尊周公，尊六藝。故漢武帝興太學，立五經博士，專以六藝設教，而論語乃與孝經、爾雅並列爲小學書。爾雅乃五經之字典，而孝經、論語則僅是小學教本。漢書藝文志上承劉向、歆父子，分羣書爲七略。首六藝略，次諸子略，儒家者言居諸子略之首，曾子、子思、孟子、荀子皆屬之。而孔子不與焉。論語、孝經、爾雅則同附六藝略之後。此乃漢儒心目中之學術分野，亦可謂漢儒尊經尤重於尊儒。史、漢儒林傳中序列諸儒，皆起漢初，而曾、思、孟、荀亦不預。此乃一代之新儒，以傳經言治爲業，與戰國諸儒之以明道作人爲唱者，畸輕畸重之間有不同。此一區別，首當明辨。換言之，先秦儒在漢儒心目中，亦屬「百家言」。漢儒傳經，乃即所謂「王官之學」。一則主張於朝廷，一則興起於田野，其爲不同，顯然可知。

漢儒固若無偉大特創之政治理想，亦若無偉大傑出之政治人物，然而定法制，垂規模，坐而言，即繼以起而行。兩漢郅治，永爲後世稱羨而效法。漢儒之功，要爲不可否認。

漢儒言治道，必本之於經術，而經籍之整理，事亦不易。先秦儒如孟子、荀卿，雖亦時時稱引詩書，然僅止於隨所意欲而加稱引，非求於經籍有通體之發揮。秦火以後，經籍殘缺。漢儒治經之功，一則曰纂輯，再則曰訓詁，又後而有章句，始於全經逐章逐句，一一解釋。其間容多未是，又復各家之說不同，未能會歸一致。然而漢儒治經之功，亦要爲不可沒。

今再綜合言之，漢儒之爲功於當時者，一爲治道之實績，一爲傳經之專業。又復漸分兩途，一則專務治術，一則專守經業。迄於東漢季世，朝政不綱，治道日替，務於治術之儒，日失其職，而專一經業之儒，退處在野，乃大爲一世所仰重。如許慎、馬融、鄭玄諸人，亦永爲後世治經之宗師。然若謂漢儒功在傳經，而忽其言治，則終爲得其一而失其一，無當於漢儒之大全。

三

三國兩晉時代，天下分崩，兩漢統一隆盛之世，渺不復接。時則莊老道家言乃與儒生經學代興。又值佛教東來，其先尙是道家言在上，佛家言在下。南北朝以後，則地位互易，釋家轉踞道家之上。儒家經學，雖尙不絕如縷，要之如鼎三足，惟儒家一足爲最弱。

若專言儒業，自東晉、五胡以下，南方儒亦與北方儒有區別。大體言之，東晉南朝雖屬偏安，其政府體制，朝廷規模，尙是承襲兩漢，大格局尙在。而釋、道盛行，門第專擅，治道無可言。故其時之南方儒，只有沿襲漢儒傳經一業，抱殘守缺而止。北方自五胡雲擾，下迄北魏建統，兩漢以來之政府體制，朝廷規模，已掃地而盡。故其至要急務，厥在求治。幸而胡漢合作，政府尙知重用儒生，而北方諸儒，其所用心，言治道更重於言經術。亦可謂其時北方儒生，多半沿襲了漢儒重治績之一邊。自魏孝文變法下至西魏、北周崛起，政治開新，皆出北方儒生之貢獻。

然則南、北朝儒，乃是分承漢儒之兩面，而各作歧途之發展。下迄唐代開國，兩漢統一盛運再見，孔穎達奉詔撰五經正義，即承漢儒及南朝諸儒治經一業而來，此爲經學成績之一大結集。而貞觀一朝言治，即就其薈粹於貞觀政要一書者而言，亦可謂多屬粹然儒家之言，此乃上承漢儒及北朝諸儒言治一業而來。此後唐代儒家，在治道實績方面，尙能持續有表現。在經學方面，則可謂自五經正義後即絕少嗣響。唐代經學之衰，實尙遠較兩晉南北朝爲甚。此中亦有原因可說。一則下至唐代，雖仍是儒、釋、道三足並峙，而實際上，佛教已成一枝獨秀。遠自隋代以來，已有所謂中國佛教之興起。此指天臺、華嚴、禪三宗。而自武后以後，禪宗尤盛，幾於掩脅

天下，盡歸禪門之下。士大夫尋求人生真理，奉爲舉世爲人之最大宗主，與夫最後歸宿者，幾乎惟禪是主。至其從事治道實績，則僅屬私人之功名，塵世之俗業。在唐代人觀念中，從事政治，實遠不如漢儒所想之崇高而偉大。漢儒一心所尊，曰周公，曰孔子，六經遠有其崇高之地位。唐代人心之所尊向，非釋迦，則禪宗諸祖師。周公孔子，轉退屬次一等，則經學又何從而獲盛。

次則唐代人之進身仕途，經學地位亦遠不如文學地位之高。欲求出身，唐代之文選學，已接代了兩漢之六藝學。唐代人無不能吟詩，但絕少能通經。在詩人中，亦可分儒、釋、道三派。如謂杜甫是儒家，則李白是道家，王維是釋家。依此分類，唐詩人中，惟儒家爲最少。文選詩中，亦最少儒家詩。陶淵明乃是鶴立雞羣，卓爾不凡，而其詩入文選者亦特少。故就唐一代言，可謂無醇儒，亦無大儒。

就唐代言儒家，則必屈指首數及韓愈，然韓愈已在唐之中葉。韓愈盡力闢佛，極尊孟子，乃是一議論儒，近似戰國先秦儒，而較遠於漢儒。韓愈又提倡古文，求以超出於文選學之外。此亦爲在當時欲致力復興儒學一必然之要道。但韓愈用力雖大，收效則微。在政治上提挈韓愈爲韓愈所追隨之裴度，乃唐代一賢相，然其人亦信佛。與韓愈共同提倡古文者有柳宗元，然宗元亦信佛。追隨韓愈從事古文運動者有李翱，作復性書三篇，根據中庸，重闡儒義，然其文亦復浸染於



佛學。韓、李身後，古文運動亦告停息，儒學復興運動，則更可不論。

故通論有唐一代，儒學最爲衰微，不僅不能比兩漢，並亦不能比兩晉南北朝。其開國時代之一番儒業，乃自周、隋兩代培植而來。其經學成績，亦是東漢以下迄於隋代諸儒之成績。唐初諸儒只加以一番之結集而已。唐代士大夫立身處世，所以仍不失儒家槩矚者，乃從以前門第傳統中來。遠自東漢直至唐代，大門第迭起，實尙保有儒家相傳修身治家之風範與規格。自唐中晚之際，大門第相繼崩潰，此種規格與風範，漸已不復存在。其時社會上乃只充斥著詩人與佛教信徒。佛教信徒終不免帶有出世性，詩人則終不免帶有浪漫性，於是光明燦爛、盛極一時之大唐時代終不免於沒落，而且沒落到一個不可收拾的地步。五代在中國史上乃成爲一段最黑暗時期。其時則真所謂「天地閉，賢人隱」，遠不能比東漢以下之三國兩晉。三國兩晉時代雖亂，卻有人物。從其人物羣興之一方面說，三國兩晉卻差可與戰國相比。有了人，縱是亂，後面還可有希望。亂到沒有了人，人物等第遠遠地降退，此下便無希望可言。五代亦有人物，則全在禪門之下。

#### 四

下及宋儒，便使人易於聯想到理學，理學則後人稱爲是一種新儒學。其實理學在宋儒中亦屬後起。理學興起以前，已先有一大批宋儒，此一大批宋儒，早可稱爲是新儒。在某一意義上講，理學興起以前之宋儒，已與漢儒有不同。比較上，此一大批宋儒，可稱爲已具有回復到先秦儒的風氣與魄力。

宋代雖亦稱是統一時代，但宋代開國，北有遼，西有夏，並不會有真統一。而且上承五代傳下一派黑暗衰頹氣象，因此宋代開國，絕不能和漢唐相比。漢唐諸儒，大體言之，似乎多懷有一番處在升平世的心情。宋代開國六七十年，儒運方起，當時諸儒所懷抱，似乎還脫不了一番撥亂世的心情。言外患，則遼夏並峙。言內憂，則積貧積弱，兵制財制，均待改革。而政府大體制，朝廷大規模，仍亦沿襲五代，初未有一番從頭整頓。言社會文化風教，則依然是禪宗佛學，與夫駢四儷六之文章當道得勢。宋儒處在此種形勢下，不啻四面楚歌，因此其心情極刺激，不似漢唐儒之安和。而其學術門徑，則轉極開闊，能向多方面發展，不如漢唐儒之單純。分析宋儒學術，當分幾方面加以敘述。

一是政事治平之學。宋儒多能議政，又能從大處着眼。最著者，如范仲淹之十事疏，王安石之萬言書，引起了慶曆、熙寧兩番大變法。在漢唐儒中，惟漢初賈誼之陳政事疏，與夫董仲舒之

天人對策，差堪媲美。惟賈、董兩文，開出了漢代儒家政治之新氣運。而慶曆、熙寧變法，則轉增紛擾，反而因此引起混亂局面，而北宋亦隨之以亡。此乃由環境遺傳種種因素相逼至此，不得怪范、王對政事之無所見。其他諸儒，能議政，能從大處着眼，能闡申儒義，難於一一縷舉。

其次曰經史之學，此與政事治平之學相表裏。宋儒經學，與漢儒經學有不同。漢儒多尙專經講習，纂輯訓詁，着意所重，只在書本文字上。所謂通經致用，亦僅是因於政事，而牽引經義，初未能於大經大法有建樹。宋儒經學，則多能於每一經之大義上發揮。尤著者，如胡瑗蘇湖設教，分立「經義」、「治事」兩齋。經義即所以治事，治事必本於經義，此亦漢儒通經致用之意，而較之漢儒，意義更明切，氣魄更宏大。神宗嘗問胡瑗高弟劉彝，胡瑗與王安石孰優。劉彝對曰：

臣師胡瑗，以道德仁義教東南諸生時，王安石方在場屋中修進士業。臣聞聖人之道，有體，有用，有文。君臣父子、仁義禮樂，歷世不可變者，其體也。詩書、史傳、子集，垂法後世者，其文也。舉而措之天下，能潤澤斯民，歸於皇極者，其用也。國家累朝取士，不以體用為本，而尚聲律浮華之詞，是以風俗偷薄。臣師當寶元、明道之間，尤病其失，



又其次曰文章子集之學，此乃承唐韓愈之古文運動而來。遠在五代，已有僧人在寺院內教佛徒讀韓集。蓋儒學既燿，治道大壞，一世不得安，雖寺院僧人，亦不能自外。故有寺院僧人提倡攻讀韓集之事之出現，此誠大堪詫異，亦大值驚惕，而宋代學風將變，亦可據此而窺其端倪之已露，機緣之已熟。自歐陽修以下，古文大行。王安石、蘇軾、曾鞏尤爲一代巨匠。宋詩亦與唐詩風格相異。而其時朝廷官式文章，則仍以四六爲標準。雖歐陽、王、蘇諸人，亦皆默爾遵守。獨司馬光爲翰林學士，以不能爲四六辭。神宗強之曰：「如兩漢制詔可也。」世風之猝難驟革，即可見。今專就文學論，漢代文學在辭賦，唐代文學在文選，皆在儒學範圍之外。惟宋儒始繙文學與儒術而一之，此亦是宋儒一大貢獻。

尤可注意者，乃北宋諸儒之多泛濫及於先秦之子部。即就儒家言，唐韓愈始提倡孟子，至宋代王安石特尊孟，奉之入孔子廟。而同時如李觀之常語，司馬光之疑孟，皆猶於孟子肆意反對。然自宋以下，始以孔孟並稱，與漢唐儒之並稱周公孔子者，大異其趣。此乃中國儒學傳統及整個學術思想史上一絕大轉變，此風雖始於韓愈，而實成於宋儒。此當大書特書爲之標出。其他如徐積有荀子辯；范仲淹以中庸授張載；蘇洵閉戶讀書，當時號爲通六經百家之說，及其子軾，父子爲文，皆法孟子，兼參之戰國策，有縱橫家氣息。軾尤喜莊子，其弟轍則喜老子。要之北宋諸

儒，眼光開放，興趣橫逸。若依漢書藝文志之學術分類，則漢儒如史、漢儒林傳所舉，當多入六藝略，而宋儒則當入諸子略中之儒家者言。亦可謂漢儒乃經學之儒，而宋儒則轉回到子學之儒，故宋儒不僅有疑子，亦復有疑經。如歐陽修之疑十翼，劉恕、蘇轍、晁說之之疑周禮，此亦與漢儒之辨今古文爭家法者大不同。經尙當疑，更何論後儒之經說。孫復有云：

專守王弼、韓康伯之說而求於大易，吾未見其能盡於大易也。專守左氏、公羊、穀梁、杜、何、范氏之說而求於春秋，吾未見其能盡於春秋也。專守毛萇、鄭康成之說而求於詩，吾未見其能盡於詩也。專守孔氏之說而求於書，吾未見其能盡於書也。

宋儒之意，多貴於獨尋遺經，憂憂自造一家之言，則於漢儒經說自不重視，故可謂宋儒之經學，實亦是一種子學之變相。

綜是三者，一曰政事治平之學，一曰經史博古之學，一曰文章子集之學。宋儒爲學，實乃兼經史子集四部之學而并包爲一。若衡量之以漢唐儒之舊繩尺，若不免於博雜。又好創新說，競標己見。然其要則歸於明儒道以尊孔，撥亂世以返治。在宋儒之間，實自有一規格，自成一風氣，固不得斥宋學於儒學之外，此則斷斷然者。故宋儒在自漢以下之儒統中，實已自成爲新儒，不得

謂自理學出世，始有新儒，此義必須明白標出。

## 五

此下當論宋代之理學。

北宋理學開山，有四巨擘，周敦頤、濂溪、張載、橫渠、程顥、明道、程頤、伊川兄弟。此四人，皆仕途沉淪，不居顯職。在中朝之日淺，並未在治道實績上有大表現。論其著作，濂溪分量特少，獨有易通書與太極圖說，一是短篇，一是小書，據朱子考訂，太極圖說亦當附易通書，非單獨爲篇，是則濂溪著書，僅有易通書一種。橫渠有正蒙，亦如濂溪之易通書，皆是獨抒己見，自成一家言。而正蒙篇幅特爲宏大，組織亦更細密。要之厝此兩家書於先秦子籍中，亦見傑出，決無遜色。窺此兩家著書意向，竟可謂其欲各成一經，或說是各成一子，回視漢唐諸經儒，猶如大鵬翔、鸞鵠處、藪澤。伊川一生，僅有易傳一書，其書乃若欲與五經正義中王弼注爭席，確然仍是經學傳統；而在伊川本意，則其書非爲傳經，乃爲傳道。除此以外，明道、伊川兄弟，皆僅有語錄傳世，由其門人弟子記錄，體製儼似禪家。二程自居爲孟子以下傳統大儒，乃不避效襲禪宗之

語錄體，此等大膽作風，較之濂溪、橫渠之欲自造一經自成一子者，似更遠過。惟在二程語錄中，極多說經語，亦有訓詁考據，較之濂溪、橫渠著書，潔淨精微，只求自發己旨，絕不見說經痕迹者又不同。故此四人中，惟二程尙差與漢唐說經儒較近，此亦特當指出。

至於史學，此四人似皆不甚厝意。謝良佐上蔡自負該博，對明道舉史書，不遺一字，明道告之曰：「賢卻記得許多，可謂玩物喪志。」上蔡聞之，汗流浹背。上蔡又錄五經語作一冊，明道見之，亦謂其玩物喪志。然上蔡又曰：「看明道讀史，亦逐項看過，不差一字。」今二程語錄中亦時見其論史，而濂溪、橫渠書中則頗少見。可知濂溪、橫渠、明道、伊川四人，確然已是一種新學風，與以前北宋儒風又有大不同，惟明道、伊川尙猶稍近，不如周、張之甚。

若論文章之學，亦惟明道、伊川兩人尙有文集傳世。據直齋書錄解題，濂溪亦有文集七卷，然皆不傳，傳者僅愛蓮說等小文數篇。橫渠於文章之學若更少厝懷。惟其所爲西銘，乃懸爲此下理學家最大文字，明道稱之曰：「某得此意，無此筆力。」又曰：「自孟子後蓋未見此書。」要之此四人，皆不甚重文章。濂溪通書有曰：「文所以載道，輪轅飾而人弗庸，徒飾也，況虛車乎？第以文藝爲能，藝而已矣。」明道亦言：「學者先學文，鮮有能至道。如博觀泛濫，亦自爲害。」伊川亦曰：「今之學者歧而爲三，能文者謂之文士，談經者謂之講師，惟知道者乃儒



學。」又曰：「以博聞強記巧文麗辭爲工，榮華其言，鮮有至於道者。」蓋此四人之爲學，經籍固所究心，子部亦頗涉及，惟亦志不在此。至於文史之學，似更淡遠，而於文章爲尤甚。

上舉宋儒學術三途，一曰政事治道，一曰經史博古，一曰文章子集，會諸途而並進，同異趨於一歸，是爲北宋諸儒之學風。及理學家出而其風丕變。其轉變精微處，固是僅可心知其意，不當強指曲說。然就外面事象言之，一則濂溪以下四人皆於仕途未達，故言治道政事者較少。橫渠與范巽之書有曰：「朝廷以道學政術爲二事，此正自古之可憂者。」王安石變法，明道、橫渠皆被擯，其專明道學，即所以爭政術，此一也。又此四人既不在中朝，迹近隱淪，雖二程較顯，然此四人交游聲氣皆不廣，故其學特於反己自得有深詣。黃魯直山谷稱濂溪曰：

茂叔人品甚高，胸懷灑落，如光風霽月。好讀書，雅意林壑，初不爲人窘束。廉於取名，而銳於求志。陋於希世，而尚友千古。

山谷乃文章之士，而此稱道濂溪者，後之理學家莫不認其爲是知德之言，善乎形容有道氣象。其「廉於取名」、「陋於希世」之四語，實道出濂溪當時之際遇與操心。張栻南軒亦謂濂溪之學舉世不知。然則濂溪學之在當時，縱謂乃是一種隱士之學，亦無不可。

橫渠有詩上堯夫先生兼寄伯淳正叔云：

先生高臥洛城中，洛邑簪纓幸所同。顧我七年清渭上，並遊無侶又春風。

汴京爲當時政治中心，洛邑則爲當時人物中心。邵雍康節與二程同住洛邑，其交遊應接，上之視濂溪，同時視橫渠，皆較爲廣泛與熱鬧。在北宋理學四巨擘中，二程學風較與濂溪、橫渠不同，似亦不能謂與其交遊應接間更無若干之關係。而當時理學之傳，濂溪身後最闐寂，橫渠門庭亦清淡，惟伊洛厥傳最大，亦可證其中之消息。

以上乃從外貌上指出北宋理學家與其先宋儒學術不同。故北宋諸儒實已爲自漢以下儒統中之新儒；而北宋之理學家，則尤當目爲新儒中之新儒。今再進一步指出理學家之所以爲學與其所謂爲學者究何在。理學家在當時，自稱其學曰道學，又稱理學，亦可稱曰性道之學或性理之學，又可稱爲心性義理之學。政事治道、經史博古、文章子集之學比較皆在外，皆可向外求之；而心性義理之學，則一本之於內，惟當向內求，不當向外求。昔漢儒以識緯之學爲內學，後人又以佛學爲內學。然則於宋學中，是否亦可稱理學爲內學，似亦無妨，然在理學家中則決不認此稱。

今人又謂宋代理學淵源實自方外，所謂方外，即指道、釋兩家言。然當時理學家主要宗旨正

在辨老釋。唐韓愈著原道篇，亦爲辨老釋，惟辨之不精，老釋之言流行如故。北宋諸儒，只重在闡孔子，揚儒學，比較似置老釋於一旁，認爲昌於此則息於彼。歐陽修本論可爲其代表。其言曰：

佛法爲中國患千餘歲，千歲之患徧於天下，豈一人一日之可爲。民之沉酣，入於骨髓，非口舌之可勝。然則將奈何？曰：莫若修其本以勝之。

凡政事治平、經史博古、文章子集之學，皆所以修其本。然亦有於此三途之學皆有深造，而終不免於逃禪之歸，如王安石、蘇軾其著者。其他宋儒中信佛者，更不勝縷舉。理學家之主要對象與其重大用意，則正在於闢禪關佛，餘鋒及於老氏道家。亦可謂北宋諸儒乃外於釋老而求發揚孔子之大道與儒學之正統，理學諸儒則在針對釋老而求發揚孔子之大道與儒學之正統。明得此一分辨，乃能進而略述理學家之所以爲學，與其所謂爲學之所在，亦即理學家之用心與其貢獻之所在。

濂溪太極圖，或謂傳自陳搏，此層即朱子亦不否認。又有謂其與胡宿在潤州同師鶴林寺僧壽涯，而傳其易書。黃宗羲闢之曰：「使其學而果是，則陳搏、壽涯亦周子之老聃、袁弘。使其學

而果非，即日取二氏而諄諄然辯之，則范縝之神滅，傅奕之昌言，無與乎聖學之明晦。」顧憲成謂「元公不關佛」，高攀龍則曰：「元公之書，字字與佛相反，即謂之字字關佛可也。」當時亦有謂濂溪初與東林總遊，久之無所入。總教之靜坐，月餘忽有得，呈詩云云。要之濂溪學之所從來，今已無可深求，壽涯、東林總之傳說，其事皆可出偽造，然亦不待力辨。惟高、黃所言，可謂的當。就其書而論其學，始爲最可信。濂溪自言「志伊尹之所志，學顏子之所學」，此其自道所志所學，豈不與胡瑗、范仲淹等先起諸儒相近。此乃北宋儒學一大體趨嚮。惟外王之學，則似前勝於後，內聖之學，則似後勝於前，如此而已。

伊川爲其兄作明道先生行狀，謂：

先生爲學，自十五六時，聞汝南周茂叔論道，遂厭科舉之業，慨然有求道之志。未知其要，泛濫於諸家，出入於老釋者幾十年，返求諸六經而後得之。辨異端似是之非，開百代未明之惑，秦漢而下，未有臻斯理也。

又曰：

謂孟子沒而聖學不傳，以興起斯文為己任。其言曰：道之不明，異端害之也。昔之害近而易知，今之害深而難辨。昔之惑人也，乘其迷暗。今之入人也，因其高明。自謂之窮神知化，而不足以開物成務。言為無不周徧，實則外於倫理。

此曰「泛濫諸家」，「出入老釋」，雖濂溪之學無可詳言，當亦如此。即北宋前輩諸儒，雖多不染佛學，然其泛濫諸家，殆亦同然。惟曰如是者幾十年，乃始「返求諸六經」，則不僅北宋諸儒無此先例，恐濂溪亦復不然。胡瑗治易，孫復治春秋，此乃宋儒研經開先兩大宗。范仲淹先天下之憂而憂，後天下之樂而樂，感論國事時至泣下，其學當特重治道政事，而時稱其泛通六經，尤長於易。則宋儒在先本近漢儒之通經致用。惟自歐陽修以下，則其學又似多從唐韓愈入。故特重文章，旁及子史，於經學則皆尚兼通，不務專修。濂溪似專務於研玩易書，轉近先輩，要之決無先則泛濫出入於諸家與釋老，繼乃反求諸六經之事。不僅北宋諸儒不如此，即濂溪似亦不如此，甚至明道宜亦不如此。伊川之言，一則謂明道之學，其先雖由濂溪之啟迪，最後則歸於一己之自得。再則謂其學雖一本諸六經，實亦泛濫出入於百家與釋老。先則兼通旁求，後則歸於一本。如是參之，始為近實。若拘泥字句以求，轉恐不得明道為學之真相，亦將不得伊川立言之真意。

再進一層求之，濂溪雖闡明正學，而無直斥異端之語。明道始排斥老釋，而目之曰「異端」。又多兩面對勘之辭。不入虎穴，焉得虎子，明道蓋於老釋異端，用心特深，故能針對老釋而發揚孔子之大道與儒學之正統，其事端待明道而始著。又其推尊孟子，而自居爲獲得聖學不傳之秘，此則亦是承襲韓愈，而一面又承自濂溪「尋孔顏樂處」之教。故其學一本心源，與文章博覽之學，終屬異趣。

伊川之學，與明道大同。觀其在太學所爲顏子所好何學論，可見其亦受啟迪於濂溪令二人尋孔顏樂處之教。然伊川平生，不甚言濂溪，其言濂溪必曰茂叔，於胡瑗獨稱安定先生。蓋胡瑗在太學主講時命此題，伊川親在弟子之列，胡瑗得伊川文而大奇之，處以學職。而伊川惟一著書爲易傳，安定、濂溪，固皆治易，似亦不無影響。

或又謂明道不廢觀釋老書，與學者言，有時偶舉佛語；伊川一切屏除，雖莊、列亦不看。朱子辨之云：「釋老書後來須看，不看無緣知他道理。」然則明道、伊川兩人，性氣寬嚴固別，意量宏密亦異。縱朱子謂伊川後來亦須看釋老書，然其融通釋老，則必不能如明道之高渾。明道嘗言：「異日能使人尊嚴師道者，吾弟也。若接引後學，隨人才而成就之，則予不得讓焉。」此不惟見兩人爲人之有異，亦見兩人爲學之有異。

橫渠少喜談兵，慨然以功名自許。年十八，上書謁范仲淹，仲淹責之曰：「儒者何事於兵。」手中庸一編授焉。遂翻然志於道，求諸釋老，反之六經。是橫渠亦探討釋老，而又能得其深旨。及至京師，擁皋比講易，赴聽者甚眾。晤二程，乃橫渠外兄弟之子，與語厭服。遂輟講，告來聽者曰：「二程深明易道，可往師之。」其學以易爲宗，以中庸爲的，以禮爲體，以孔孟爲極。所著書有正蒙、橫渠理窟，及易說十卷，又西銘、東銘兩篇。易說今不傳，二程尤推崇其西銘，謂「自孟子後未見此書」。每以大學、西銘開示來學。伊川又曰：「某接人治經論道者亦甚多。肯言及治體者，誠未有如子厚。」然則橫渠之學，能言性理，能言經術，能言治體，能深入釋老而闢之，其規模極壯闊。然其學之傳不廣，遠不能與二程伊洛相比。

然則在北宋理學中，若無二程，僅有濂溪、橫渠，恐將不獲有廣大之傳；而理學之名，亦恐不得成立。故言理學者，每以二程爲宗。

以上略述孔子以下儒學傳統與其流變既迄，此下當述及朱子。

## 六

首當先述朱子之集理學之大成。

理學在北宋，惟伊洛程門有其傳。及至南宋，所謂理學傳宗，同時亦即是伊洛傳宗。朱子亦從此傳統來。但至朱子，乃始推尊濂溪，奉爲理學開山，確認濂溪之學乃二程所自出。

呂希哲原明嘗謂二程初從濂溪遊，後青出於藍。原明親受業於伊川之門下。其孫本中居仁亦曰：「二程始從茂叔，後更自光大。」居仁又曾從遊於楊時龜山、游酢定夫、尹焞和靖之門，三人皆程門弟子。然則謂二程學不從濂溪出，必乃程氏之門自言之。二程既只稱濂溪爲茂叔，未有先生之呼，而游定夫乃稱「周茂叔窮禪客」，此六字並見於程氏遺書卷六。濂溪太極圖，二程生平絕未提及。在南宋之世，正式主張濂溪啟程氏兄弟以不傳之妙，一回萬古之光明者，爲湖湘學者胡宏五峯。朱子繼起，亦謂二程於濂溪，非若孔子之於老聃、郟子、襄弘。然同時汪應辰即貽書爭辨。故朱子又曰：「大抵近世諸公，知濂溪甚淺。」即濂溪二子，亦「失其家學之傳」。朱子始爲太極圖說與通書作解，濂溪著作，一一加以整理發明。又爲稽考其生平，雖小節不遺，使後世重知濂溪其人之始末，與其學之蘊奧者，惟朱子之功。至其確定周程傳統，雖發於五峯，亦成於朱子。

朱子又極盛推橫渠。二程於橫渠，固甚重其西銘，然明道嘗謂「有有德之言，有造道之



言」，謂西銘則僅是造道之言。伊川答橫渠書，謂：「吾叔之見，以大概氣象言之，則有苦心極力之象，而無寬裕溫之和氣。非明睿所照，而考索至此。故意屢偏而言多窒，小出入時有之。」此則尤指其正蒙言。朱子則謂：「橫渠『心統性情』之說，二程無一語似此切。」又云：「伊川說神化等，不似橫渠較說得分明。」又曰：「橫渠說工夫處，更精切似二程。」此亦皆指正蒙言。朱子又爲橫渠西銘與濂溪太極圖同作義解，並謂「近見儒者多議此兩書之失，或乃未嘗通其文義而妄肆詆訶」。當知此等詆訶，亦出理學門中。當時理學界，知重二程，不知重周、張。陸九淵象山之兄九韶梭山，亦與朱子辨西銘，象山繼之，後與朱子辨太極。即朱子至友呂祖謙東萊，亦於朱子之言太極、西銘者不能無疑。張栻南軒亦時持異議。朱子於慶元六年庚申三月辛酉，改大學誠意章，越後三日，即爲朱子易簀之日，此事盡人知之。然在前兩夕己未，爲諸生說太極圖。前一夕庚申，爲諸生說西銘。可見此兩書朱子奉以終身，其諄諄之意，大可想見。後人言北宋理學，必兼舉周、張、二程，然此事之論定，實由朱子。

朱子於北宋理學，不僅匯通周、張、二程四家，使之會歸合一。又擴大其範圍，及於邵雍堯夫、司馬光君實兩人，特作六先生畫像贊，以康節、涑水與周、張、二程並舉齊尊。二程與康節同居洛邑，過從甚密。康節長於數學，然二程於此頗忽視。明道嘗曰：「堯夫欲傳數學於某兄

弟，某兄弟那得工夫。」或問康節之數於伊川，伊川答曰：「某與堯夫同里巷居三十餘年，世間事無所不問，惟未嘗一字及數。」康節以數學格物，一日雷起，謂伊川曰：「子知雷起處乎？」伊川曰：「某知之，堯夫不知也。」康節愕然，曰：「何謂也？」曰：「既知之，安用數推？以其不知，故待推而知。」康節問：「子以爲何處起？」曰：「起於起處。」朱子則於康節數學特所欣賞。康節又以數學研史，楊龜山有曰：「皇極之書，皆孔子所未言，然其論古今治亂成敗之變，若合符節，恨未得其門而入。」朱子尤特欣賞康節之史學。康節疾革，伊川問：「從此永訣，更有見告乎？」康節舉兩手示之，曰：「面前路徑須令寬。路窄則自無着身處，況能使人行？」此不僅論立身處世，亦當可以推論學術。朱子爲伊洛淵源錄，康節不與，乃認康節與伊洛異趨。然以康節列六先生之一，此在理學傳統內，殆亦有路徑令寬之意。

涑水特長史學，著資治通鑑，朱子作綱目繼之，其意蓋欲以史學擴大理學之範圍。涑水特與康節相善，然未嘗及其先天學。涑水亦治易，而不喜康節先天之說。顧朱子於康節之先天學又特所推重。故朱子雖爲理學大宗師，其名字與濂溪、橫渠、明道、伊川並重，後人稱爲濂洛關閩，然朱子之理學疆境，實較北宋四家遠爲開闊，稱之爲集北宋理學之大成，朱子決無愧色。

其次當論朱子集宋學之大成。此乃指理學興起以前北宋諸儒之學言。上分北宋儒學爲三項，



重，而程、張轉多貶辭。亦可謂程、張乃以理學說經，而北宋諸儒則以經學說經。若分經學、理學爲兩途，則朱子之理學，固承襲程、張，而其經學，則繼踵北宋諸儒。能綰經學、理學爲一途，則端賴有朱子。

史學更非理學家所重。朱子史學，則不僅接迹溫公，時且軼出其前。同時至友東萊，精治史學，其後流衍爲浙東功利一派，大爲朱子所非。蓋朱子亦欲求理學、史學之一貫，史學正可以開廣理學之門庭。其遠離理學而獨立，則亦不爲朱子所許。

至於文學，更爲理學家所鄙視。惟朱子獨精妙文辭。自謂其學文章，乃由慕效曾鞏爲入門。就理學言，雖韓愈、柳宗元，皆致糾彈。專就文學言，即如蘇軾，其學術思想，朱子嘗備極排拒，獨於其文章，則推爲大家，亦盛加稱譽。尤其朱子之於詩，乃欲超越宋、唐，上追選體。以舊風格表新意境，又另是一種舊瓶裝新酒。北宋理學家能詩者惟邵康節。然朱子特重康節之數學與史學，乃不重其詩。此其襟懷之開闊，識解之平允，古今實少其匹。

至於子集之學，濂溪只稱顏子。二程以孟子爲限斷。雖曰「泛濫於百家」，實於百家不見有廣博之追尋。北宋諸儒，乃從韓愈之言而益加推衍，於西漢舉出董仲舒與揚雄，於隋舉王通，於唐舉韓愈，以爲儒家道統在是。朱子於董、揚、王、韓四人皆多評騭，尤於王通中說，辨其僞而



次孫泰山，次范高平，亦以此三人爲首，乃見宋學、理學之一貫相承，亦明標其意爲一本於朱子。

老、釋之學，理學家同所申斥。朱子於莊老兩家頗多發揮，亦不全加廢棄。其於釋氏，尤其於禪宗，則特有精辨。於理學家中，朱子闡禪之語最多。後代理學家所辨儒釋疆界，其說幾全本於朱子。

以上略述朱子集宋學理學之大成者，大致具是。此下當進而述及朱子集漢唐儒大成之所在。

漢唐儒之學，主要在經，亦可謂其時則儒學即經學。宋儒之學不專在經，文史百家之業與經學並盛，故可謂至宋儒，乃成爲一種新儒學，經學僅占其一部分。抑且漢唐儒經學之成績，主要在章句注疏，宋儒經學，不拘拘在此，重要在創新義，發新論，亦可謂宋儒經學乃是一種新經學。朱子治經，承襲北宋諸儒，而其創新義，發新論，較又過之。然朱子亦甚重漢唐經學之傳統。

朱子極重視注疏，其早年爲論語訓蒙口義，即曰：

本之注疏以通其訓詁，參之釋文以正其音讀，然後會之於諸老先生之說，以發其精微。

此則自始即以會通漢唐經學於當時新興理學家言爲幟志。直至其最後論孟集注、中庸章句成書，此一幟志終亦不變。朱子又曰：

祖宗以來，學者但守注疏，其後便論道，如二蘇直是要論道，但注疏如何素得。

理學家風氣，正在要論道，朱子將論道與解經分開，最爲明通之見。不僅以此矯北宋諸儒之病，更要乃在矯當時理學家之病。

朱子於漢唐儒最重鄭玄，曾曰：「康成也可謂大儒，考禮名數大有功。」其弟子問：「禮記古注外無以加否？」曰：「鄭注自好，看注疏自可了。」又曰：

近看中庸古注，極有好處。擺脫傳注，須是兩程先生方始開得這口。若後學未到此地位，便承虛接響，容易呵叱，恐屬僭越，不可不戒。

又論中庸「至誠無息」一段，謂諸儒說多不明，只是古注好。

鄭氏說「有如是廣博，如是深厚」云云①，章句中雖是用他意，然當初只欲辭簡，反不似







陽修、蘇軾、程頤、張載、王安石、呂大臨、楊時、呂祖謙。周禮則劉敞、王安石、楊時。儀禮則劉敞。二戴禮記則劉敞、程頤、張載、呂大臨。春秋則啖助、趙正、陸淳、孫明復、劉敞、程頤、胡安國。

是朱子於經學，雖主以漢唐古注疏爲主，亦采及北宋諸儒，又采及理學家言，並又采及南宋與朱子同時之人。其意實欲融貫古今，匯納羣流，採擷英華，釀製新實。此其氣魄之偉大，局度之寬宏，在儒學傳統中，惟鄭玄差堪在伯仲之列。惟兩人時代不同，朱子又後鄭玄一千年，學術思想之遞衍，積愈厚而變益新。朱子不僅欲創造出一番新經學，實欲發展出一番新理學。經學與理學相結合，又增之以百家文史之學。至其直接先秦，以孟子、學、庸羽翼孔門論語之傳，而使當時儒學達於理想的新巔峯，其事尤非漢唐以迄北宋諸儒之所及。故謂朱子乃是孔子以下集儒學之大成，其言決非過誇而逾量。

今就朱子所舉宋代經學名家，其中理學家，僅伊川、橫渠兩人，而濂溪、明道皆不列。程張以下，僅列楊時、呂大臨，其他理學家亦不得與。可見當時理學家之於經學，在朱子意中，實多淺嘗，非能深涉。厥後顧炎武謂「經學即理學，捨經學安所得理學哉」，此言亦恐不爲朱子所首



則兩美，分則兩損。朱子學之著精神處正在此。

以上略述孔子以下迄於朱子儒學傳統之流變，及朱子之所以爲集儒學之大成者，大體竟。下當轉述朱子本人學術思想之大概。

## 七

敘述朱子思想，首先當提出其主要之兩部分。一爲其理氣論，又一爲其心性論。理氣論略當於近人所謂之宇宙論及形上學。心性論乃由宇宙論形上學落實到人生哲學上。

在北宋理學四大家中，二程於宇宙論形上學方面較少探究。濂溪、橫渠則於此有大貢獻。但二程謂橫渠正蒙下語多有未瑩，朱子接受二程此番意見，其論理氣，主要根據爲濂溪之太極圖說，而以橫渠正蒙爲副。

朱子論宇宙萬物本體，必兼言理氣。氣指其實質部分，理則約略相當於寄寓在此實質內之性，或可說是實質之內一切之條理與規範。

朱子雖理氣分言，但認爲只是一體渾成，而非兩體對立。此層最當深體，乃可無失朱子立言







事事物物上便有大本。若只說大本，便是釋老之學。

又曰：

有一種人，思慮向裏去，嫌眼前道理粗，於事物上都不理會，此乃談玄說妙之病，其流必入於異端。

朱子之學，重在內外本末精粗兩面俱盡，唯理論容易落虛，單憑虛理，抹殺實事，朱子亦不之許。至如近代共產主義，乃是一種唯理的唯物論，更要不得。

朱子又說：

說窮理，則似懸空無捉摸處。說格物，則只就那形而下之器，尋那形而上之道，便見得這箇元不相離。

又曰：

人都把這道理作箇懸空底物。大學不說窮理，只說格物，便是要人就事物上理會。



以上見朱子之宇宙論，既不主唯氣，亦不主唯理，亦不主理氣對立，而認爲理事只是一體。惟有時不如此說，常把理氣分開，謂：

在物上看，則二物渾淪不可分開。若在理上看，則雖未有物，而已有物之理。然亦但有其理，未嘗實有是物。

此如今人說，未有飛機，先有飛機之理。人只能憑此理創此物，不能說爲要創此物，同時卻創此理。更不能說，必待先有了飛機纔始有飛機之理。朱子又說：

且如萬一山河大地都陷了，畢竟理卻只在這裏。

此如說飛機壞了，飛機之理尚在。但若沒有飛機，那項飛機之理，究亦無處頓放，無處掛搭。所以理氣當合看，但有時亦當分離開來看。分離開來看，有些處會看得更清楚。

理是一，氣是多。理是常，氣是變。沒有多與變，便看不見一與常。但在理論上，究不能說只有多與變，沒有一與常。縱使離開了多與變，此一與常者究竟還存在。但朱子又不許人真箇離了多與變來認此一與常。似乎又不認多與變外還另有一與常。故說：「周子曰『無極而太極』，

是他說得有功處。」

朱子此項理氣一體之宇宙觀，在理學思想上講，實是一項創見，前所未有。濂溪只講太極與陰陽，此乃上承易經繫辭來。朱子換了兩個新名辭，說理與氣，說得更明白，更確切。如說物物一太極，究不如說物各有理更恰當。橫渠正蒙說太虛與氣，說太虛究亦不如說無極太極，較深允，較確切。故朱子理氣論，只引據濂溪太極圖，而對橫渠正蒙「一大清虛」之說，則亦加以辨正。說虛字究不如說理字，但單說理字則仍是虛。濂溪言太極，亦不如朱子言理氣之爲恰當而明確。明道有言：「吾學雖有所受，天理二字，卻是自家體貼出來。」此所謂之天理，多半似只當屬於人生界。此下理學家多以天理人欲對稱，此亦只指人心人事言，與朱子言理氣之理，高下廣狹有不同。因此說朱子理氣論，實是一番創論，爲其前周張二程所未到。但由朱子說來，卻覺其與周張二程所言處處照合。只見其因襲，不見其創造。此乃朱子思想之最偉大處，然亦因此使人驟然難於窺到朱子思想之實際與深處。

朱子解經極審慎，務求解出原書本義。但亦有時極大膽，極創闢，似與原書本義太不相干。

如論語「獲罪於天，無所禱也」，朱子注「天即理也」。孔子只說禱於天，沒有說禱於理，朱子注語豈非大背原義。但此等處正見理學精神，實亦見北宋諸儒之精神。後來清儒拈出此等處，對

朱子與宋儒大肆譏呵，只在訓詁上爭，卻不在學術思想上分辨，未免爲小而失大。

但論語注「天即理也」四字，也還未盡朱子說天之義。中庸章句有云：

天以陰陽五行化生萬物，天即理也。

此條兼舉理氣言。若謂天以陰陽五行化生萬物，故陰陽五行之化生即是天，此則仍有未盡。在陰陽五行化生之裏面，尚猶有理，故又增上「天即理也」四字。但若謂天以理化生萬物，此又誤。因如此說來，又似天在理之上，則試問天又是何物。故朱子要極度推尊濂溪在「太極」之前加上「無極」二字，但說天即太極，究不如說天即理之遙爲恰當。至於橫渠正蒙，則朱子多取其討論陰陽五行之化生處，而於其言「太虛」，言「清虛一大」，則只依二程，謂其下語未瑩。此等處皆是極費斟酌而來，亦是極富創關精神，後人看慣了反覺陳腐，那是後人不應該。朱子又說：

若論本原，則有理然後有氣。若論稟賦，則有是氣而後理隨而具。

此處分別從宇宙與人生界來論理氣先後，更爲明晰。中庸章句亦云：



故又說：

氣強理弱。理拗不轉氣。亦如氣生形質，形質又強過了氣，氣又拗不轉形質。

此一說似極奇特，亦極平實。今若說，天即是理，而理又是無情意、無計度，因亦不能有造作與作用，則天亦是無情意、無計度、無造作、無作用。如此則宇宙萬物究從何來，此處朱子把來截斷了，不再向上推。只說有此宇宙萬物，則必見有理。苟不然，也不能有此宇宙萬物。如此而止。故朱子又說，宇宙間萬物也有限，並不能隨時隨意創造。如桃樹必開桃花，結桃子，不能在桃樹上開李花，結李子。理如此，天也無奈何。但也不是理在要如此，因理無情意，無計度，並亦無力要能如此。此說淵源，實乃自莊老道家之自然義。老子說：

天法道，道法自然。

道理二字，自理學家說來，本可無分別。然則此處乃是朱子會通了莊老道家之自然義而創出此說。濂溪太極圖說，遠則淵源於易繫辭，近則傳授自陳搏。易經與道家言，本屬相通。朱子之宇宙論，既是淵源於濂溪之太極圖，故亦兼通於易與道。但從此更當進一層分辯。道家主張乃是一



伊川「性即理也」，自孔孟後無人見得到此，亦是從古無人敢如此道。

又曰：

如「性即理也」一語，直自孔子後惟是伊川說得盡。

其實孔孟書中並不見有「性即理也」之語，只因宋代理學家敢於說從古未有人說的話。但就論其實，伊川說此話，也與朱子之說有不同。伊川云：

性即理也，所謂理性是也。天下之理，原其所自，未有不善。喜怒哀樂之未發，何嘗不善。發而中節，則無往而不善。發不中節，然後為不善。

可見伊川「性即理也」之語，主要在發揮孟子性善義，只就人生界立論，而朱子則用來上通之於宇宙界。亦可謂朱子乃就其自所創立有關宇宙界之理氣論而來闡申伊川此語之義。要之伊川言性理，偏重在人生界，朱子言性理，則直從宇宙界來，此乃兩人之所異。

伊川又曰：





此處把性與氣分言。朱子說之曰：

大抵人有此形氣，則是此理始具於形氣之中而謂之性。纔是說性，便已涉乎有生，而兼乎氣質，不得為性之本體。然性之本體亦未嘗雜。要人就此上面見得其本體元未嘗離，亦未嘗雜耳。

此處朱子闡說伊川「性則理也」一語，更入深微。理是天地公共底，性則是人物各別底。理屬先天，性屬後天。由理降落為性，已是移了一層次。朱子說理氣合一，故說性氣不離。朱子又主理氣分言，故說性氣不雜。但萬物之性，各為其形氣所拘，回不到天地公共底理上去。人性則可不為形氣所拘，由己性直通於天理。此處要有一番工夫，此一番工夫則全在心上用。此乃全從人生界立說，若言宇宙界，則無工夫可用。惟在人生界用工夫，仍必以上通宇宙界為歸極。若只囿在人生界，而至於違背了宇宙界，則一切工夫皆屬錯用。宇宙界之與人生界，自朱子理想言，仍當是一體兩分，非兩體對立。其實通處則正在性。性是體，其發而為工夫則在心，心屬用。

朱子言性即理，又說性氣不相離，亦不相雜，此處又把張程所言天地之性、義理之性、氣質之性之分別全都融化了。此等分別，至是乃似無必要。思想遞轉而益進，愈演而愈密，但在朱子









釋氏擎拳豎拂，運水搬柴之說，豈不見此心，豈不識此心，而卒不可與入堯舜之道。正為不見天理，而專認此心為主宰，故不免流於自私。前輩有言：「聖人本天，釋氏本心。」蓋謂此。

「天，即是本理，理必具於心，而心非即是理，此辨已詳理氣論。」

朱子又曰：

橫渠說：「心能檢其性，『人能弘道』也。性不知檢其心，『非道弘人』也。」此意卻好。

此亦上引理弱氣強說一實證。理不能有造作，拗不轉氣，但氣亦管不得理。就宇宙界言，理氣兩行，一體渾成，誰也主宰不得誰，所以道家謂之為自然。在自然中有人類，人則有心，「心能檢性」，即是說心能檢點理。從宇宙界言，似乎理乃是一主宰。但此一主宰，乃是消極性的，只能使氣之一切活動不能越出理之範疇，卻不能主宰氣使作某等活動。否則此宇宙早成為一理想的，而非是一自然的。今就人生界言，則心能主宰理，即是能檢點此理，配合於人理想，而使其盡

量獲得發揮，由理想的人生界來達到一理想之宇宙界。如是言之，則轉成爲氣能主宰理。此氣則專指心言，故又曰「心者氣之精爽」。

朱子又說：

「性者道之形體，心者性之邪郭」，康節這數句極好。

道即是理，理無形體，性便是其形體。物各具性，即是物各有理。但此只就宇宙自然界言。落實到人生界，則具此性者爲心，心便能收拾得這性，檢點這性，使之發生作用。謂之邪郭者，人性只在心之內，不在心之外。故又說：「心將性做餡子模樣。」饅頭有了餡子始有味，心之內存得有性，此心始有意義可言。但朱子又說：

若是指性來做心說則不可。今人往往以心來說性，須是先認得方可說。

指性做心說，則性將不成其爲理。若以心來說性則可，但須先識得心與性之區別所在與其會通所在。

以上是朱子雜引了橫渠、康節所說，以見心能檢性，性卻不能檢心。心能包性，性卻不能包







在此等職事上，還得自作主宰。天派了你職事，不能代你作主宰。各人在自作主宰時，還有氣質不同，感情不同，這些亦都受於天，但要主宰得當。卻不是要你全沒有了氣質之異，感情之動，始來作主宰。

朱子又說：

虛明應物，知得這事合恁地，那事合恁地，這便是心。當這事感，則這理應，那事感，則那理應，這便是性。出頭露面來底便是情。其實只是一箇物事。

心是能覺，性是所覺，情是性之出頭露面處。由宇宙自然界言，此三者似統一在性。由人生文化界言，此三者須統一在心。若只認得性情是自然，卻不認得主宰在心，此是錯了。但若只認得主宰在心，卻不認得性情乃本之自然，亦同樣是錯。

上面已說到宋代理學家共同主要精神之所在。橫渠又說：「爲天地立心，爲生民立命，爲往聖繼絕學，爲萬世開太平」，此一套「絕學」，其實也只是是一套心學，根據上所引述，自可循之推尋。



天地以此心普及萬物，人得之，遂為人心，物得之，遂為物之心，草木禽獸接着，遂為草木禽獸之心。只是一箇天地之心爾。今須要知得它有心處，又要見得它無心處。

如此說來，朱子看天地，似乎認其在有心無心之間。天地只是一自然，此是無心的。但若只說理與氣，一則冷酷無情，一則紛擾錯綜，不能說人生界一切道理便只從這無情與紛擾中來，儒家因此從宇宙大自然中提出一生命觀，理則名之曰生理，氣則稱之曰生氣，易繫辭說「天地之大德曰生」，又曰「復見天地之心」。朱子說之曰：

謂如一樹，春榮夏敷，至秋乃實，至冬乃成。方其自小而大，各有生意。到冬時，疑若樹無生意矣，不知卻自收斂在下。每實各具生理，便見生生不窮之意。

此乃即就草木來說明宇宙，提出生氣、生理、生意等字眼，說有意便如說有心。朱子又曰：

萬物生長，是天地無心時。枯槁欲生，是天地有心時。

當萬物之各遂其生，自然生長時，則若不見天地之有心。若使天地有心，將不復是自然，亦將不



復未見造化，而造化之心於此可見。

到此處，朱子直說自然造化即見天地有心。王弼注易經復卦，謂「寂然至無，是其本矣。動息地中，乃天地之心見」。朱子斥之，謂「說無，是胡說」。王弼承莊老道家義，謂自然中有生命，乃是自無生有。儒家不認無是天地之本。天地即是造化，造化中即涵有生命。當復之時，雖生命之迹尚未見，而造化之心則已見，不得謂之無。

朱子又謂：

造化周流，未著形質，便是形而上，屬陽。才麗於形質，為人物，為金木水火土，便轉動不得，便是形而下，屬陰。

故雖說「一動一靜互為其根，分陰分陽兩儀立焉」，但究竟仍該以陽動在先，陰靜在後。在先是流行變動，未著形質時。在後則已麗於形質，成了一格局。此種形質，則無不將變壞衰滅，但下面還是會生生不已。故朱子說：

統是一個生意。

如此，亦可說儒家說造化，說生，是說了此宇宙之陽面。道家說自然，說無，是說了此宇宙之陰面。朱子根據易繫辭來暢闡儒義，而其根據於新興理學諸儒者，則主要尤在濂溪與康節。

朱子從此理論上特地提出「仁」字。朱子說：

仁是天地之生氣。

仁是箇生底意思。

生底意思是仁。

又曰：

只從生意上說仁。

天地生這物時，便有箇仁。

仁便有箇動而善之意。

又曰：

仁者，天地生物之心。

又曰：

千頭萬件，都只是這一箇物事流出來，仁是箇主，即心。

又曰：

發明心字，一言以蔽之曰生而已。「天地之大德曰生」，人受天地之氣以生，故此心必仁，仁則生矣。

又曰：

當來得於天者，只是箇仁，所以為心之全體。

又曰：

萬物之心，便如天地之心。天下人之心，便如聖人之心。天地生萬物，一箇物裏面便有一



箇天地之心。聖人於天下，一箇人裏面，便有一箇聖人之心。

朱子專就心之生處、心之仁處着眼，至是而宇宙萬物乃得通爲一體。當知從來儒家發揮仁字到此境界者，正惟朱子一人。老子曰：「天地不仁，以萬物爲芻狗。」從老子道家義，則此宇宙大整體，乃是一不仁之體。由朱子言之，則此宇宙大整體，乃是一至仁之體。然其間仍有分別處。由上向下言之，則萬物各得天地之心，與天地之仁。若由下向上言之，則惟聖人乃能全得此心之仁，上與天地合德。從此乃生出關於心方面之種種方法論與工夫論，待以下加以闡述。

## 一〇

以上略述朱子論此宇宙之仁，此下當再述朱子論此宇宙之神。亦可謂理與氣乃此宇宙之體，仁與神則是此宇宙之用。必兼此體用四者來看，乃見朱子宇宙論之全貌。

橫渠有言：

鬼神者，二氣之良能。





且就這一身看，自會笑語，有許多聰明知識，這是如何得恁地？虛空之中，忽然有風有雨，有雷有電，這是如何得恁地？這都是陰陽相感，都是鬼神。看得到這裏，見一身只是箇軀殼在這裏，內外無非天地陰陽之氣。所以說，「天地之塞吾其體，天地之帥吾其性」。

如此說來，天地人物只是一體。此一體，合而言之曰氣，分而言之曰陰陽。陰陽相感，往來屈伸，遂演出種種造化。此種種造化，妙而不可測識，故稱之曰神，神則只是一種造化之作用或功能。分而言之，則曰鬼神。在此種作用或功能之背後，則必有理之存在。故朱子又曰：

神是理之發用，而乘氣以出入。

此處見張程專就二氣言鬼神，朱子則又進一步兼理氣而言鬼神。若要問神究該屬理抑屬氣，則神自是屬於氣一邊。而氣之所以能神，則因氣之中有理。否則此一氣，紛擾錯縱，將不會有神妙之作用。朱子之所推闡引發，似較張程更爲詳密，更爲開展。其實朱子言神鬼，已與古經籍中之言鬼神者異趣，但朱子仍必追溯之於古經籍，而一一爲之會合闡說，因曰：

「宰我問鬼神」一章最精密，包括得盡，亦是當時弟子記錄得好。

是則朱子言鬼神，不僅推本之於張程，亦且推本之於孔子。驟讀朱子書，一一分別而觀，若其言必有本，並無創見自立說之處。朱子乃渾化其一己思想於從來之大傳統中，使人不見其痕跡。換辭言之，朱子乃自從來大傳統中醞釀發展其思想，而亦不自知其爲創見與自立說。孔子之「述而不作，信而好古」，後代大儒，實惟朱子似之。

朱子又更進而分別言之，曰：

今且說大界限。周禮言：「天曰神，地曰祇，人曰鬼。」三者皆有神，而天獨曰神者，以其常常流動不息，故專以神言之。若人自亦有神，但在人身上則謂之神，散則謂之鬼。鬼是散而靜了，更無形，故曰「往而不返」。

鬼只指其氣之散而靜，往而不返者。神則指其專一發見，流動不息，妙而不可測識者。自宇宙界言，其間雖亦有散而盡之氣，但綜觀此宇宙之大氣，則只是流動不息，妙而不可測識。自人生界言，則各人之氣，終必有散而盡，往而不返之時。故在天則曰神，在人則曰鬼。換言之，天地之





又曰：

橫渠「物之始生」一章，尤說得分曉。

朱子因此說：

人者鬼神之會。

是則人生即是一小宇宙，亦是一小造化。朱子又曰：

不是有此物時便有此鬼神，乃是有這鬼神了方有此物。及至有此物了，又不能違夫鬼神也。

此言鬼神，即是言造化，乃是有造化乃有此物，不可說有此物時便有此造化也。

朱子又自鬼神而言死生，因曰：

「『歸根』乃老子語，畢竟無歸。如月影映在這盆水裏，除了這盆水，這影便無了。豈是飛上天，歸那月裏去。又如花落便無了，豈是歸去那裏，明年復來生這枝上。」問：「人









難。

又曰：

人做得底，卻有天做不得底。天能生物，而耕種必用人。水能潤物，而灌溉必用人。火能燠物，而薪爨必用人。財成輔相，須是人做。

人須能有裁成輔相天地之功能，極其至者爲聖人。此可見聖人之不易爲。故曰：

聖人贊天地之化育。天下事有不恰好處，被聖人做得都好。丹朱不肖，堯則以天下與人。洪水氾濫，舜尋得禹而民得安居。桀紂暴虐，湯武起而誅之。

天只生得許多人物，與你許多道理，然天卻自做不得，所以必得聖人爲之修道立教，以教化百姓。所謂「裁成天地之道，輔相天地之宜」。蓋天地做不得底，卻須聖人爲他做。

這見得聖人是甚麼樣大力量。恰似天地有闕闕處，得聖人出來補得教周全後，過得稍久，又不免有闕，又得聖賢出來補。這見得聖賢是甚力量，直有闡闢乾坤之功。

又曰：

天地只是自然，聖人法天，做這許多節措出來。

朱子又舉出「範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺」這兩句來說。

天地之化，滔滔無窮，如一鑪金汁，鎔化不息。聖人則為之鑄寫成器，使入模範匡郭，不使過中道。就事物之分量形質，隨其大小闊狹長短方圓，無不各成就。「範圍天地」，是極其大而言。「曲成萬物」，是極其小而言。

又說聖人當

繼天地之志，述天地之事。

外極規模之大，內推至於事事物物處，莫不盡其工夫，此所以為聖人之學。

正如佛家說，「為此一大事因緣出見於世」，千言萬語，只是說這箇道理。若還一日不扶持，便倒了。聖人只是常欲扶持這箇道理，教它撐天拄地。

以某觀之，做箇聖賢，千難萬難。如釋氏則今夜痛說一頓，有利根者當下便悟，只是箇無星之秤。

此見朱子所意想中之聖人，乃是連結宇宙與人生界而合一說之。朱子又深於史學，故其所意想中之聖人，又是會通古今歷代人事之興衰治亂而融貫說之。若有人說聖人易爲，朱子卻要說他近禪。又曰：

某道古時聖賢易做，後世聖賢難做。古時只是順那自然做將去，而今大故費手。

又曰：

自古無不曉事底聖賢，亦無不通變底聖賢，亦無關門獨坐底聖賢。只理會得門內事，門外事便了不得。所以聖人教人要博學。如今只道是持敬，收拾身心，日用要合道理，無差失，此固是好。然而出應天下事，應這事得時，應那事又不得。

若謂只「言忠信，行篤敬」便可，則自漢唐以來，豈是無此等人。因甚道統之傳卻不曾得，亦可見。



聖人賢於堯舜處，卻在於收拾累代聖人之典章禮樂、制度義理，以垂於世。

又曰：

顏子不是一箇衰善底人，看他是多少聰明。便敢問為邦，孔子便告以四代禮樂。

孟子說時，見得聖賢大段易做，全無許多等級。所以程子云：「孟子才高，學之無可依據。」

通觀上引，朱子乃以德行、聰明、才能、事業四者並重而稱之為聖人。乃以傳道治國與裁成輔相天地之道，繼天地之志，述天地之事，而稱之為聖人。懸格甚高，既說聖人難為，則其理想中所謂理學所應從事之範圍與境界，亦從此可推。

一二

以上略述朱子之聖人難為論，但朱子又說：



不要說高了聖人，高後，學者如何企及。越說得聖人低，越有意思。

要說得聖人低，要使人能信及聖人之可學而至。學聖人，首當學聖人之心。聖心之通於天心者在其仁。朱子論仁，當分作兩部分。其論宇宙之仁已述在前，此下當續及其論人心之仁。

二程言仁處極多，朱子特取伊川「仁包四德」之語。伊川云：

四德之元，猶五常之仁。偏言則主一事，專言則包四者。

朱子說之云：

元只是初底便是。如木之萌，草之芽。其在人，如惻然有隱。

又曰：

人只是這一箇心，就裏面分為四者。且以惻隱論之，本只是這惻隱，遇當辭遜則為辭遜，不安處便為羞惡，分別處便為是非。若無一箇動底醒底在裏面，便也不知羞惡，不知辭遜，不知是非。譬如天地，只是一箇春氣。發生之初為春氣，發生得過便為夏，收斂便為

秋，消縮盡便為冬。明年又從春起。渾然只是一箇發生之氣。

宇宙是一箇有生氣或說有生意的宇宙。人生在宇宙中，人之最要者是心，此心亦有生氣生意。因此人心能醒覺，能動，此醒底動底，便是人心之惻然有隱處。隱是隱痛，比惻然之惻字義更深些。所謂羞惡、辭遜、是非之心，實亦只是那動底醒底惻然有隱之心之隨所遇而發之變。故說：

惻隱是箇腦子，羞惡、辭遜、是非須從這裏發來。若非惻隱，三者俱是死物。

明道說：「滿腔子是惻隱之心。」朱子說之曰：

此身軀殼謂之腔子，而今人滿身知痛處可見。

如將刀割着固是痛，若將針割着也是痛。如爛打一頓固是痛，便輕掐一下也痛。

人身只是一箇生氣團聚，故在身上任何一處輕掐爛打都會痛。醫家說「麻木不仁」，仁即是能痛癢相關。不僅滿身如此，天地間也只是一箇生氣團聚，故見孺子入井，也會發生惻隱之心，天地萬物生機一片，而人心之仁，亦會隨所接觸而與之融成一片。所以說：



又說：

仁者與天地萬物為一體，此只是既仁之後見得箇體段如此。

仁者固能與物為一，謂萬物為一為仁亦不可。萬物為一，只是說得仁之量。

朱子主張要認識此心，應「近裏著身」即從自己心上認取。若從外面天地萬物上求，則轉無交涉。朱子於北宋理學，有博采諸家處，有獨出己見處，即二程亦不曲從，此處可作一好例。又如其解釋「惻隱」二字，可謂精義獨闢。至以「心之德、愛之理」六字來解釋仁字，更為朱子精心獨創。朱子說：

知覺便是心之德。

惻隱之心，便是此心之動處醒處，故說「仁者心之德」。但如便以覺為仁，朱子亦所不許。此待下論。朱子又說：

仁只是箇愛底道理。

理是根，愛是苗。仁之愛，如糖之甜，醋之酸，愛是那滋味。

人心有愛，其中必有理，此理便是心之仁。所以又說：

愛之理便是心之德。

如此又把六字兩截并爲一截。朱子最重解釋字義，其解釋字義處，即是其發揮道理處，此復與從來經學家之所謂訓詁有不同。朱子又說：

不可便喚苗做根。然而這箇苗，卻定是從根上來。

仁是體，愛是用，又曰愛之理，愛自仁出也。然亦不可離了愛去說仁。

若僅說「仁者渾然與物同體」，或說「仁者以天地萬物爲一體」，最多只是從體上說，從理上說，從根上說，如此說來，則太深太廣。而且理不可見，使人難入，無可捉摸。朱子只從愛上說，則易入易捉摸。但不可便喚愛做仁，此猶如謂不可便喚覺做仁，皆是剖析精微，朱子思想最擅長處在此。

朱子又說：

仁字最難形容，是箇柔軟，有知覺，相酬接之意，此須自去體認。

把此三項來說仁，下語極通俗，亦極恰當。朱子又於柔軟一項加以說明。他說：

試自看一箇物，堅硬如頑石，成甚物事，此便是不仁。

又說：

若如頑石，便下種不得。俗說硬心腸，可以見。

此三項，其實也只如一項。此三項中未提到愛字，但人心之愛，則必是柔軟、有知覺、能相酬接的。由此再引伸說下，則全由學者自去體認。或說：

人與萬物均受此氣，均得此理，所以皆當愛。

朱子說不然：



謂之無私欲然後仁，則可。謂無私欲便是仁，則不可。

有人無私心，而好惡又未必皆當於理。惟仁者既無私心，而好惡又皆當於理。

又有人說公是仁，朱子則曰：

公不可與仁比並看。公只是無私。纔無私，這仁便流行。程先生云：「惟公為近之。卻不是近似之近。」纔公，仁便在此，故云近。

世有以公為心而慘刻不恤者。

脫落了公字，其活底是仁。

公在前，恕在後，中間是仁。公了方能仁，私便不能仁。

仁之發處自是愛，恕是推那愛底。

又曰：

熟底是仁，生底是恕。自然底是仁，勉強底是恕。無計較無覩當底是仁，有計較有覩當底是恕。



又有說知覺是仁，朱子曰：

孟子言知覺，謂知此事，覺此理，乃學之至而知之盡。上蔡言知覺，謂識痛癢，能酬酢者，乃心之用而知之端。二者不同，然其大體皆智之事。以之言仁，所以多矛盾而少契合。

賢者以頑痺為不仁，以其不覺。然便謂覺是仁則不可。

喚著便應，挾著便痛，這是心之流注在血氣上底。喚著不應，挾著不痛，這固是死人，固是不仁。喚得應，挾著痛，只這便是仁，則誰箇不會如此？

以上諸條，初看似在辨析字義，其實是在辨析人心之曲折層次，細微異同。故曰理學家中善言人心者莫過於朱子。

朱子又曰：

某舊見伊川說仁，令將聖賢所說仁處類聚看。看來恐如此不得。古人言語，各隨所說見意。那邊自如彼說，這邊自如此說。要一一來比並不得。





又曰：

誠在道為實有之理，在人為實然之心。

誠，實理也，亦誠慤也。由漢以來，專以誠慤言誠，至程子乃以實理言。後學皆棄誠慤之說。不觀中庸，亦有言實理為誠處，亦有言誠慤為誠處。不可只以實理為誠，而以誠慤為非誠。

從宇宙界言，則理為主。從人生界言，則心為主。程門言仁，重於言理，忽於言心，朱子矯之，已如上述。言誠，亦同有此歧趨。故曰：

誠者，合內外之道，便是表裏如一。內實如此，外也實如此。

內指此心，外指行為，乃及天地萬物之宇宙界。誠之更高一層，則在此內外之合一。

問「反諸身不誠」。曰：「『反諸身』，是反於心。『不誠』，是不曾實有此心。如事親以孝，須是實有這孝之心。若外面假為孝之事，裏面卻無孝之心，便是不誠。」

問「不誠無物」。曰：「心無形影，惟誠時，方有這物事。」

此皆指誠慤之誠言。又曰：

「惟天地聖人，無一息間斷。『維天之命，於穆不已』。間斷，造化便死了。天地生人，便是箇人，生出箇物，便是箇物，不曾生箇假底人物來。」問：「陰陽舛錯，雨暘失時，亦可謂之誠乎？」曰：「只是舛錯，不是假底，依舊是實。」

此皆指實然之誠言。又曰：

誠是天理之實然，更無纖毫作為。聖人之生，其稟受渾然，氣質清明純粹，全是此理，更不待修為而自然與天為一。若其餘，則須是博學、審問、謹思、明辨、篤行，如此不已，直待得仁義禮智，與夫忠孝之道，日用本分事，無非實理，然後為誠。有一毫見得與天理不相合，便於誠有一毫未至。

此見人與天合，心與理合，惟聖人始到此境界。其他人，則須擇善固執，實明是善，實得是善，

此乃人道所當然，亦即希聖希天之學之所始。

或問：「意者聽命於心。今日『欲正其心，先誠其意』，意乃在心之先矣。」曰：「心字卒難摸索。心譬如水，水之體本澄湛，卻為風濤不停，故水亦搖動。必須風濤既息，然後心之體靜。人之無狀污穢，皆在意之不誠。必須去此，然後能正其心。」

此說大學「欲正其心先誠其意」之義。意之所發，則必求其與實理之誠相合一，而後始謂之誠。然苟知有未至，則此誠難於驟達。惟問我之斯意誠慤與否，則在人自無不知。苟能確然去其不誠而存其誠，然後乃有漸從誠慤之誠以達於實然之誠之境界。此乃人生修養一必然途徑。

朱子又曰：

「知至而後意誠」，須是真知了方能誠意。知苟未至，雖欲誠意，固不得其門而入。惟其胸中了然知得路徑如此，知善之當好，惡之當惡，自然意不得不誠，心不得不正。

此說大學先格物致知而後意誠之義。知至而後意誠，乃是一種自然境界，亦可謂是一種終極境界。今日知到這裏，今日即行到這裏，乃是一種當下工夫。故陽明致良知之教，亦舉誠意為綱











人生都是天理，人欲卻是後來沒巴鼻生底。

天理人欲，正當於其交界處理會，不是兩箇。

胡宏五峯說：「天理人欲，同體而異用，同行而異情。」朱子不喜其上一語，而極讚其下一語，謂此語甚好。因說：

飲食者，天理也。要求美味，人欲也。

要求美味，也還是飲食，故說同行。但要求飲食是自然。人同此心，心同此理。要求美味，則不是人人如此。所謂美味，亦人各不同。此中便來帶有私欲。故說是異情。同是飲食，一爲飢渴，一爲美味，求美味，其先還是從求解飢渴來，故曰「人欲即隱在天理中」，又說「人欲中自有天理」。惟爲求美味，往往易於把飲食一事安頓得不恰好。若飲食兼求美味，而又能把來安頓得恰好，則自亦無所謂人欲。但不能說兩者同體。因人心之體本屬至善，只是一自然，只是一天理，不能說天理人欲同來合湊成一體。天理先在，人欲後起，如何忽然有人欲後起，朱子則說是「沒巴鼻生底」，那是說無來由底。若人欲皆有來由，那便即是天理，更無所謂人欲。又說：

善惡皆是理，惡是指其過處，如惻隱之心本是善，纔過便至於姑息。羞惡之心本是善，纔過便至於殘忍。

心之惻隱羞惡，皆由天生，故是至善天理。但稍微過了分，便成姑息殘忍，便成了惡，因此中已夾雜了人欲。但人欲還是無端而起，不能亦謂之由天生。此處只細參朱子理氣論，則其義自見。

朱子又言：

以理言，則正之勝邪，天理之勝人欲，甚易。而邪之勝正，人欲之勝天理，若甚難。以事言，則正之勝邪，天理之勝人欲，甚難。而邪之勝正，人欲之勝天理，卻甚易。正如人身正氣稍不足，邪便得以干之。

又說：

以理言，人欲自勝不過天理。以事言，則須事事去人欲，存天理，非一蹴即幾，一下即成。

此處理與事分言，理屬宇宙界，事屬人生界，亦略如其理氣分言，備見精密。

明道有云：「只天理二字，是我自家體貼出來。」一時理學後起，遂羣爭指認天理，朱子甚不贊成。朱子說：

聖人平日，也不曾先說箇天理在那裏，方教人做去湊。只是說眼前事，教人平平恁地做工夫。

要先見箇天理在前面，方去做，此正是病處。若把這天理放不下，相似把一箇空底物，放這邊也無頓處，放那邊也無頓處，放這邊也恐擱破，放那邊也恐擱破。那天理說得蕩漾，似一塊水銀，滾來滾去，捉那不著。又如水，不沿流汴源，合下便要尋其源，鑿來鑿去，終是鑿不着。

理學家張揚言理之病，被朱子在此盡情道破。朱子說：

只就這心上理會，也只在日用動靜之間求之，不是去虛中討一箇物事來。

朱子教人，不要在懸空中討認天理，只就心上理會，只在日用之間此心天理人欲之交界處來理



自內心言，則曰「於發見處當下認取」。自外行言，則曰「先置身於法度規矩中」。內外交相養，則天理自易長，人欲亦易消，轉移正如一翻手之易。又曰：

說復禮，即說得着實。若說作理，則懸空是箇甚物事。

復禮即是置身法度規矩中，豈不着實，可守可循。若懸空說箇存天理，則究何者謂之是天理，又如何存法，皆易起爭辨，使人難從。

若謂天理難見，此又不然。朱子又曰：

聖人千言萬語，只是說箇當然之理。恐人不曉，又筆之於書。只就文字間求之，句句皆是。做得一分便是一分工夫，非茫然不可測。

就內面言，則此心縱在私欲中，天理亦自會時時發露。就外面言，則有禮法可循，有文字可玩，天理亦隨處隨事而見。朱子只教人各就自家日常生活中討取，平平恁地做工夫。莫要憑空求討天理，亦莫要一意搜剔私欲。立言平實深刻。後人乃謂宋儒以理殺人，又要泯去天理人欲分別，更有認放縱人欲即是天理者。人之私欲，尙不能一意專務克治，又況要一意提倡與放任。







但此屬自家私有底，不比道，便公共。故上面有箇私底根本。且如危，亦未便是不好，只是有箇不好底根本。

人生界有許多私，許多危而不安，則都從私上來。此私字有一根本，即在各自底形氣上。

如飢飽寒暖之類，皆生於吾身血氣形體，而他人無與，所謂私也。亦未能便是不好，但不可向徇之。

或人又問：「不知是有形氣便有這箇人心否？」朱子說：

有恁地分別說底，有不恁地分別說底。如單說人心，則都是好。對道心說着，便是勞攘物事，會生病痛。

此正說人心道心只是一體兩分，又是兩體合一。若只說氣，則宇宙只是此一氣，此氣那有不好。但若分說理氣，則氣字地位自見差了些。若只說心，則此心乃天地自然所賦，那有不好。但若分說人心與道心，則人心地位也自見差些。









體。人因賦有此心體，故能到達心與理合人與天合之境界。在各章中，已屢次涉及工夫即修養方法之一面。工夫必與本體相關。有此本體，始得有此工夫。亦因有此工夫，始得完成此本體。此亦是一而二、二而一者。大體言之，理學諸儒，於本體上爭論尙較少，在工夫上，在修養方法上，則分歧較多。此下當繼續略述朱子在工夫上，即修養方法上之各論點。所謂工夫與修養，則必一一歸本於此心，此層可不煩再論。首當略述朱子之論敬。

朱子說：

聖人言語，當初未曾關聚，到程子始關聚出一箇敬來教人。因歎敬字工夫之妙，聖學之所以成始成終者皆由此。

又曰：

敬字工夫，乃聖門第一義，徹頭徹尾，不可頃刻間斷。

敬之一字，真聖門之綱領，存養之要法。一主乎此，更無內外精粗之間。

伊洛拈出此字，真是聖學真的要妙工夫。







此謂有所主則無是弊。伊川說：「人心有主則實，無主則虛。」又一說卻曰：「有主則虛，無主則實。」朱子說之曰：

「有主則實」，指理言。「無主則實」，指私欲言。以理為主，則此心虛明，一毫私意着不得。

又曰：

常使截斷嚴整之時多，膠膠擾擾之時少，方好。

四曰「敬須隨事檢點」。「敬義夾輔」，亦伊川說。朱子說之云：

「行篤敬」，「執事敬」，敬本不為默然無為時設。

敬須該貫動靜。方其無事而存主不懈，是敬。及其應物而酬酢不亂，亦敬。

又曰：







「未有致知而不在敬者」，但與說只敬便知自致、理自窮不同。朱子自認就二程思想言，自己尤接近伊川，大要即指此等處。同時陸九淵象山，深不喜伊川，而於明道無間辭。其反對朱子，亦正在此等處。

大抵漢以下諸儒，因於統一盛運之激動，都更注重在修齊治平之實際事務上，較少注意到本源心性上。魏晉以下，莊老道家代興，釋教繼之傳入，他們在兩方面成績上，似乎超過了漢儒。一是有關宇宙論方面，漢唐儒闡發似乎較弱，故朱子採取濂溪、橫渠、康節三人之說以補其缺。其二是關於心性本源方面，尤其自唐代禪宗盛行，關於人生領導，幾全入其手。儒家造詣，似乎更見落後。北宋理學在此方面更深注意。二程提出敬字，舉爲心地工夫之總頭腦、總歸聚處，而朱子承襲之。但程門言敬，頗不免染及禪學，如謝上蔡以覺訓仁，以常惺惺說敬，皆有此弊，朱子亦已隨時加以糾正。尤其言心性本源，亦不能捨卻外面事物，故朱子力申敬不是塊然兀坐，不是全不省事，須求本末內外之交盡，則致知窮理工夫，自所當重。不能單靠一邊，只恃一敬字。此是朱子言敬最要宗旨所在。











白底虛靜。而今須是要打破那黑底虛靜，換做箇白底虛靜，則八窗玲瓏，自無不融通。不然，則守定那黑底虛靜，終身黑漆漆地，莫之通曉。

所謂識得這物事者，即是說要識得此心。朱子屢言心是活物，又言心是虛明靈覺，可容萬理萬物。朱子不要黑底虛靜，猶如說不要死底敬，此等分辨，皆當細參。

郭德元告行，先生曰：「人若於日間閑言語省得一兩句，閑人客省見得一兩人，也濟事。若渾身都在鬧場中，如何讀得書。若逐日無事，有現成飯喫，用半日靜坐，半日讀書，如此一二年，何患不進。」

朱子文集、語類合共兩百六十一卷，「半日靜坐，半日讀書」，惟此一見。乃對郭德元一人言之，其人殆是逐日無事喫現成飯者，故朱子教之且如此一二年，不怕無進步。清儒顏元習齋專拈此作詆訛，認為朱子以此八字教人，此乃習齋自己心不虛靜，連黑底虛靜也沒有，故而鬧此意氣。

# 一八

以上兩章，略述朱子論敬論靜。宋明理學家言心地修養，主要即在此兩字。此下當續述朱子論心地修養工夫之其他方面，首當略述其論心之已發未發與涵養察識工夫者。

自伊川有「中庸爲孔門傳授心法」之說，楊龜山以下至李延平，相傳以默坐澄心，觀喜怒哀樂未發以前氣象爲宗旨。朱子從學延平，乃自始即於其默坐澄心之教不加深契。及延平卒後，朱子追尋師說，有「孤負教育之意，每一念此，未嘗不愧汗沾衣」之語。而伊川又有「凡心皆屬已發」之說，湖湘學者從之，遂主先察識，後涵養，與龜山延平一脈適處相反地位，朱子因又親赴長沙，與張南軒討論兩月而歸，又繼之以書問往返。最先朱子折從南軒，亦主人心大體莫非已發，於延平默坐澄心以觀大本之教顯又放棄。但此下屢經轉變，始主已發未發，兼顧交修，融會湖湘與道南之兩派，而自創新義，乃曰「恨不得奉而質之李氏之門，然以先生所已言者推之，知其所未言者或不遠矣」。此乃朱子斡旋師門之自信語。朱子彙集其與南軒往復諸書，合爲一編，稱之曰中和舊說。此諸書，雖爲未臻定論前之意見，然其以工夫證驗本體，剖析精微，悟解親



未發之前是敬，固已立乎存養之實。已發之際是敬，又常行於省察之間。

乃以一敬字雙綰已發未發、涵養省察而求工夫之一貫。至於先涵養後省察之意，亦已於上引文中見之。

但中庸原文，明指喜怒哀樂之已發與未發，今所討論，則已越出乎喜怒哀樂之外，而直指心體以爲言。伊川又說，纔說知覺便是動。朱子云：

此恐說得太過。若云知箇甚底，覺箇甚底。如知得寒，覺得煖，便是知覺一箇物事。今未曾知覺甚事，但有知覺在，何妨其為靜。不成靜坐只是瞌睡。

知覺乃是心體，有箇知覺，但非知覺了甚麼，此乃心體未發時，只可謂之靜中有動，不可謂纔說知覺便是動，則又將成爲心無未發。

朱子又一條云：

「未發之前，須常惺地醒，不是瞑然不省。若瞑然不省，成甚麼大本。」問：「常醒便是知覺否？」曰：「固是知覺。」「知覺固是動否？」曰：「固是動。然知覺雖是動，不害









必兼之以窮理。若言克己復禮，則義歸一路，更不須分作兩截，逐漸添入。論語集注此章有曰：

愚案：此章問答，乃傳授心法切要之言。非至明不能察其幾，非至健不能致其決。故惟顏子得聞之，而凡學者，亦不可不勉。

伊川以中庸爲孔門傳授心法，此注乃以論語孔子告顏淵問仁語爲傳授心法切要之言，顯已把孔門心法轉移了地位。伊川又言：「敬便無己可克。」朱子先亦引其說，稍後則謂敬之外亦須兼用克己工夫，更後乃謂克己工夫尚在主敬工夫之上。關於此，朱子思想顯有三變。然凡朱子立言創闢處，每不易見。論語集注此條，特加「愚按」二字，見其非有所承。然此下又引伊川四箴，而曰「發明親切，學者尤宜深玩」，則見己意仍是一仍二程。故凡粗心讀朱子書者，每不易見朱子立言之自有所創闢。

集注又曰：

愚案：克己復禮，乾道也。主敬行恕，坤道也。顏冉之學，其高下淺深於此可見。

此條亦加「愚案」二字，皆見朱子於此乃自出己見，非前有所承。然其下又繼之曰：



顏子如漢高祖，仲弓如漢文帝。

乾卦從知處說來，坤卦只從持守處說，只說得一截。如顏子克己復禮工夫，卻是從頭做起來。定先要見得，見得後卻做去，大要着手脚。仲弓卻只是據見成本子做，只是依本畫葫蘆，都不問那前一截。向時陸子靜嘗說，顏子不如仲弓，而今看著，似乎是克己復禮底較不如那持敬行恕的較無事。但克己復禮工夫較大。顏子似創業之君，仲弓似守成之君。仲弓不解做得那前一截，只據現在底道理持守將去。

上引有幾項當特加注意者。一是朱子心中所想像之顏子，乃與東漢以下迄於北宋理學諸儒所想像者有絕大之不同。朱子想像中之顏子，乃是剛健果決，具有一種極強之內力，能勇猛精進，如天旋地轉，雷動風行做將去。如將百萬兵，操縱在我，拱揖指揮如意。故朱子又說顏子決不是一「衰善底人」。其二，朱子批評主敬工夫只是持守，斂藏謹嚴做去，專是涵養不走作，也未能保得內心一無人欲之潛在。正如看守門戶，門外賊不易進入，但門內有賊，仍可躲藏。其三，朱子把宇宙本體分作乾坤兩項，乾道剛健，坤道柔和。乾道主知，能創，尙動進。坤道主守，尙順從，只是依本畫葫蘆，保養在這裏。故說乾道奮發而有爲，坤道靜重而持守。乾道能創業，坤道只是







家則從心地修養靜敬工夫來持守此一現成道理。要之皆是坤道下一截工夫。惟朱子論學，要抉發出此一至明至剛之心體，要從乾道知處從頭做下。今不論朱子闡發論語此章本義是否恰當，要之朱子理想中之顏子，與其理想中之聖學，則實在秦漢以下儒學傳統中獨開生面，迥不猶人。朱子實亦有意爲儒學創出一新局面，亦要人天旋地轉雷動風行般去做。惜乎此後理學界，絕不能在此一方面深識朱子之用心。欲深識朱子此一番用心者，上面當看其聖人難爲論，下面當看其格物致知論。兩面看入，庶易認取。

或說陽明致良知之學，亦重在存天理，去人欲，今日知到這裏，今日即行到這裏，將我之良知直直落落推致出去，豈不與朱子論顏淵克己復禮工夫相近。惟陽明撇棄了格物講致知，此知字限在不學而知之良知上。如見父自然知孝，見兄自然知弟，孝弟忠信儘做得盡，由朱子論之，也還是鄉里自好，至於善人君子之列而止。朱子重言仁，更勝過其言孝弟。朱子理想中之廣大心知，當與心之仁相配合，不僅與心之孝弟相配合。論語仁智並言，此下儒家中最富重智精神，能真達到孔子仁智並重之教者，實當推朱子爲第一人。

此下有兩事當繼續申說：一曰克己復禮乃一件事，非兩件事。明道曾說：「克己則私心去，自能復禮，雖不學文，而禮意已得。」此便是把克己復禮分成兩件事說。朱子不謂然，有曰：「



如此等語，也說得忒高了。」所謂說得忒高，其實便是說得有差。朱子又說：

釋氏之學，只是克己，更無復禮工夫。

世間有能克己而不能復禮者，佛老是也。佛老不可謂之有私欲；克己私了，卻空蕩蕩地。他是見得這理原不是當，克己了，無歸著處。

若但知克己，則下梢必墮於空寂，如釋氏之為。

是克己便是復禮，不是克己了方待復禮。不是做兩截工夫。

佛氏之學，超出世故，無足以累其心，不可謂之有私意。然只見它空理，不見實理。顏子克己復禮，便規模大，精粗本末，一齊該貫在這裏。

又曰：

克己是大做工夫，復禮是事事皆落腔窠。克己便能復禮，步步皆合規矩準繩，非是克己之外別有復禮工夫。

釋氏僅能克己，儒家則克去己私而不落空，事事皆落實在腔窠內，即事事有規矩準繩，此亦儒、



以上略述朱子論克己。此下當略述朱子論立志。

言居敬，言主靜，言已發未發涵養省察，皆不脫理學家氣味，皆須費許多言語解釋。言克己，言立志，則當下便易曉瞭，更不煩解釋，而徹上徹下，淺深本末，隨人自得，皆可持守奉行，減少了理學家之特有氣氛。朱子指點人修養方法，每進益平實，使理學成爲一種常人之通學，此亦是朱子思想之日益轉進處。

朱子特拈「立志」一項，已在晚年。朱子有云：

從前朋友來此，某謂不遠千里，須知箇趣向了，只是隨分為他說為學大概，看來都不得力。今日思之，學者須以立志為本。如說求復性命之本，求超聖賢之極致，須是便立志如此，便做去始得。若曰我志只是要做箇好人，識些道理便休，宜乎工夫不進。如顏子之「欲罷不能」，如小人之「萑萑為利」，念念自不忘。若不立志，終不得力。



人不志學有兩種：一是全未有知，不肯為學；一是雖已知得，又卻道但得本，莫愁末了，遂不肯學。後一種古無此，只是近年方有。

無知便不能有志，此是常人之病。今說「但得本，不愁末」，此是知得錯了。此病卻是「近年方有」，此乃指陸學言。象山教人立志，朱子晚年亦教人立志，此見朱子肯兼取陸學之長。但陸學只言立志，不言學，故朱子特舉五峯說以救其弊。此見朱子之博采，亦見朱子立言，必斟酌而達於盡善之境。朱子又說：

大抵閑時喫緊去理會，理會得透徹，到臨事時一一有用處。而今人多是閑時不喫緊理會，及到臨事時，又不肯下心推究道理，只是安於淺陋，所以不能長進，終於無成。大抵是不曾立得志，枉過了日子。

此謂閑時不喫緊理會，不僅陸學輕視學問有此弊，即專務居敬，不兼窮理，亦必有此病。而朱子盡把來歸在不曾立志上，此見朱子晚年思想之力趨簡易而又更達會通處。

朱子又說：



此處所言，更切實，更懇到，意在指導初學入門，只舉立志一事。至謂立得此志，積累工夫，迤邐向上，大有事在者，則凡如上引居敬主靜、涵養省察、致知窮理皆是。然此志不立，則此等亦將全不可恃。當伊洛講學，風氣初開，其知慕嚮而來者，皆是有志之人。及朱子時，理學風氣已成，慕名響附，未必全屬眞有志。及朱子晚年，應接既多，感觸日深，乃始揭出此立志二字，以爲教導之本。而陸氏兄弟，亦始終爲朱子所敬重，雖論學軌轍有異，而在朱子之意，則必欲相互講論，以求其能歸於一是。此等深情，後人論朱陸異同者，惜亦未能認取。

朱子又論志與意之分別有曰：

橫渠云：「志公而意私。」看這自說得好。志便清，意便濁。志便剛，意便柔。志便有立作意思，意便有潛竊意思。公自仔細看，自見得意多是說私意，志便說匹夫不可奪志。

意屬私，故須曰誠意。志則能立便得，更無有立僞志者。理學家中，惟朱子最善言心，而朱子言心，又常推稱橫渠。此等處，並不專在辨析文字訓詁，更要乃是在辨析心理情態。此等辨析，亦不僅在外面觀察，乃是從自己日常生活中親修密證而得。指示人心，極須明白，如性與情、志與意，皆各有界分，各有路頭，須認得清楚，始能下工夫。工夫一錯，便又從此處影響及他處。那





格物之說，最先亦由伊川提出。伊川云：

格猶窮也，物猶理也。猶曰窮其理而已矣。窮其理，然後足以致知。欲思格物，則固已近道矣，以收其心而不放也。

收其心而不放即是敬，是則由伊川之說，乃成爲格物亦即敬之工夫。伊川又曰：

欲致知，須要格物。物不必謂事物然後謂之物也，自一身之中至萬物之理，但理會得多，相次自然豁然有覺處。

此處特說物不必謂事物，意中似仍以一身之中之所謂心者爲主要。又曰：

「窮理亦多端。或讀書講明義理，或論古今人物，別其是非，或應接事物而處其當然，皆窮理也。」或問：「格物須物物格之，還是格一物而萬物皆知？」曰：「怎生便會該通，須是今日格一件，明日格一件，積習既多，然後脫然有貫通處。」

此條言窮理，主要在人文界一切人事上。其言「今日格一件，明日格一件」，言物字，恐人誤會

到外物上去，言件字，則顯指人事。

朱子於伊川言格物，備極推崇，其言曰：

程子之說，切於己而不遺於物，本於行事之實，而不廢文字之功。極其大而不略其小，究其精而不忽其粗。學者循是而用力焉，則既不務博而陷於支離，亦不徑約而流於狂妄。既不舍其積累之漸，而所謂豁然貫通者，又非見聞思慮之可及。是於說經之意，入德之方，其亦可謂反復詳備，而無俟於發明矣。若其門人，雖曰祖其師說，然以愚考之，則恐其皆未足以及此。

朱子歷辨程門後起說格物者凡五家，又繼起者一家。一爲呂藍田大臨之說，朱子非之曰：

「必窮萬物之理」，而專指外物，則於理之在己者有不明矣。但求眾物比類之同，而不究一物性情之異，則於理之精微者有不察矣。

藍田初學於橫渠，橫渠卒，乃東見二程。朱子於程門最取藍田，然藍田之論格物，偏指外物，又重其同，忽其異，故朱子非之。



子所謂物我一理，纔明彼即曉此之意也。又曰：「察天行以自強，察地勢以厚德」，是但欲因其已定之名，擬其已著之迹，而未嘗如程子所謂求其所以然，與其所以為者之妙也。

其六爲胡五峯之說，朱子非之曰：

所謂「即事即物，不厭不棄，而身親格之以精其知」，得致字向裏之意。其曰「格之道，必立志以定其本，居敬以持其志，志立乎事物之表，敬行乎事物之內，而知乃可精」，又有合乎所謂「未有致知而不在敬者」之指。但其語意頗傷急迫，既不能盡其全體規模之大，又無以見其從容潛玩積久貫通之功。

又曰：

此段本說得極精，然卻有病。只說得向裏來，不曾說得外面，所以語意頗傷急迫。蓋致知本是廣大，須用說得表裏內外周徧兼該方得。

以上前五家中，謝、楊、尹三人，最爲程門親炙，而失師旨最遠。呂與叔先師橫渠，胡康侯於程

門爲私淑，其失皆偏在外，與謝、楊、尹三人所失之偏在內者不同。程門之教，本不免有偏重在內之勢，故得之親炙者，所偏亦在此。呂、胡兩人則所偏轉在外。獨五峯一人，已起南渡之後，於程門爲最遠，而其說獨爲朱子所取。朱子每以五峯繼橫渠，稱其能爲精義之學，然朱子於五峯說格物，仍所未滿。朱子雖極推伊川，然迨其自立說，其精神意趣，亦實非伊川之說所能範圍。此處亦可窺朱子學從伊川之轉手處，亦即是朱子學之遞年轉進處。居今而論，理學家所標出之格物一義，亦必至於朱子而始得其大成。

朱子言格物，其最後結論，即見於大學章句之格物補傳。今可不問大學是否爲孔氏之遺書，亦可不問古本大學是否有闕，要之考論朱子格物思想，則必以大學格物補傳爲其主要之依據。今先錄補傳全文如次：

所謂「致知在格物」者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。蓋人心之靈莫不有知，而天下之物莫不有理。惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以大學始教，必使學者，即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。





今日學者所謂格物，卻無一箇端緒，只是尋物去格。

即如陽明格庭前竹子，正是無端緒尋物去格也。

補傳又曰：「以求至乎其極」，此語亦重要。朱子說之曰：

人誰無知？為子知孝，為父知慈；只是知不盡。須是要知得透底。且如一穴之光也，喚做光。然逐漸開刻得大，則其光愈大。物皆有理，人亦知其理，如當慈孝之類。但若有知未透處，這裏面便黑了。

所謂「求至乎其極」者，正是要人得一透底之知。否則如為子知孝，為父知慈，亦只是一穴之光，裏面便黑，濟得甚事。所以說：

致知所以求為真知。真知是要徹骨都見得透。

知要真，要透底，要徹骨，故又曰：

格物只是就事上理會，知至便是此心透徹。









今專就朱子簡人之學問途徑言，不僅對於人生倫理及於治平大道，均所研尋。即在近代人觀念中之所謂自然科學，朱子亦能隨時注意。論其大者，如在天文學、地質學方面，朱子皆曾有幾項極深邃之觀察與發現。就自然科學之發明史言，朱子所創獲，尚有遠在西方科學家之前，而與之不謀而合者。故朱子之論格物，不僅是一套理想，實亦是朱子平日親所從事的一番真實之自白。

## 二二

以上略述朱子論格物，亦可謂乃是朱子言心學工夫之畫龍點睛，最後結穴之所在。此下當略述朱子與象山兩人之意見相異。

後人言朱陸異同，率謂朱子乃理學，象山乃心學，其說之誤，已辨在前。其實兩人異見，亦正在心學上。

言朱陸異同，必首及於鵝湖之會。象山兄九齡復齋一詩云：

孩提知愛長知欽，古聖相傳只此心。大抵有基方築室，未聞無址忽成岑。留情傳注翻榛塞，著意精微轉陸沉。珍重友朋勤切磋，須知至樂在於今。

### 象山和之云：

墟墓興哀宗廟欽，斯人千古不磨心。涓流積至滄溟水，拳石崇成泰華岑。易簡工夫終久大，支離事業竟浮沉。欲知自下升高處，真偽先須辨自今。

此兩詩，可見當時二陸要旨。然象山謂復齋詩第二句微有未妥。因復齋言「古聖相傳只此心」，則欲傳聖人之心，仍須讀聖人之書，自不免要留情傳注，寢及支離。象山改爲「斯人千古不磨心」，則今日之我心，便是往日聖人之心。所謂「此心同，此理同」，直從己心契入，豈不易簡。「傳心」之說，朱子實已早發在前。朱子又曰：

心與理，不是理在前面為一物，理便在心之中。

人心萬理具備，若能存得，便是聖賢，更有何事。

凡學先要明得一箇心。





朱子又曰：

如孝弟等事，數件容先做底，也易曉。若是後面許多合理會處，須是從講學中來。不然，為一鄉善士則可，若欲理會得為人許多事則難。

蓋孝弟等事，質美者亦可以生知安行。其他許多人事，則無不從講學中來，然亦不得攢之在己心之外。故朱子謂「陸子靜、楊敬仲有爲己工夫。若肯窮理，當甚有可觀，惜其不改。」窮理則即是講學中事。朱子又曰：

孝悌忠信，若淺言之，則方是人之常行。若不由此，即日用之間更無立腳處。故聖人之教，未嘗不以為先。若極言之，則所謂通於神明，光於四海，無所不通，而曾子所以形容聖人一貫之妙者，亦不過如此。故大學之道，必以格物致知為先，而於天下之理，天下之書，無不博學、審問、謹思、明辨以求造其義理之極。然後因吾日用之間，常行之道，省察踐履，篤志力行，而所謂孝悌之至通於神明，忠恕之一以貫之者，乃可言耳。蓋其所謂孝悌忠恕，雖只是此一事，然須見得天下義理表裏通透，則此孝悌忠恕方是活物。如其不



然，便只是箇死底孝悌忠恕。雖能持守終身，不致失墜，亦不免為鄉曲之常人，婦女之檢柙而已。何足道哉！

此處即是大學格物補傳之所主。在朱子意，孝弟忠信，只屬小學事，只是人之常行，日用之間一立腳處。聖人之教亦以是爲先。但若極言之，孝弟可以通神明，忠恕可以達一貫，但其間必經過大學一番格物之教，講學窮理，大有事在。否則

只理會得門內事，門外事便了不得。所以聖人教人要博學。若不博學，氣質純底，將來只成一箇無見識底默人。若是意思高廣底，將來遏不下，便都顛了。

所以又說：

古人之學，所貴於存心者，蓋將推此以窮天下之理。今之所謂識心者，乃將恃此而外天下之理。是以古人知益崇而禮益卑。今人則議愈高而其狂妄恣睢也愈甚。

此等話，在朱子，亦並不一一針對象山而發。當時理學家風氣，過分看重了心，看輕了事。又謂

理在心，不在事。又因是而看輕了向外面去求知識。故朱子要說：

根本枝葉，本是一貫。身心內外，原無間隔。

此處所提本末內外，似乎是當時一般理學家所共同認為的一項重要區別。即如二程，向不提及濂溪之太極圖，又不和康節談數學。伊川於橫渠正蒙，則謂其「有苦心極力之象，而無寬裕溫和之氣。非明睿所照，而考索至此」。明睿之照本於內，考索所至則在外。伊川又謂有德性之知與見聞之知。德性之知本之內，見聞之知求之外。此在二程，亦顯見有重視內本輕忽外末之傾向。程門諸儒，此一傾向益顯。朱子雖宗二程，然言下竭力要泯此內外本末之隔閡。其爲六先生贊，於二程外又增入周、張、邵、馬四人。又在二程中，自謂較近伊川。若從此方面推擴，則理學風氣，將爲丕變。然在一般理學家眼光中，則朱子似終不免有在枝葉上用力，近乎有馳外之嫌。象山兄弟，實亦以此意見看朱子。象山極重明道，而於伊川則頗致不滿。朱子之言象山，則曰：

看子靜書，只我胸中流出底是天理，全不著得些工夫。

又曰：



對彼我兩家異見得一調和。故曰：

自子思以來，教人之法，惟以尊德性、道問學兩事為用力之要。今子靜所說，專是尊德性事，而熹平日所論，卻是問學上多了。自覺雖於義理上不敢亂說，卻於緊要為己為人上，多不得力。今當反身用力，去短集長，庶幾不墮一邊。

此處朱子辭極謙退，然亦仍是牢守平日講學宗旨，總是要本末內外一貫交盡。惟此項工夫，卻甚難到達一恰好恰中之境界。往往不偏在這邊，便易偏到那邊。即朱子於北宋理學諸家中，亦只是要去短集長，求得一恰中恰好。而朱子對於自己工夫，亦時時有反省自譴之辭。在主意上則要不墮一邊，而在工夫上，則每覺不遽是恰中恰好。若不明白到朱子這一番心境，則見朱子說話，往往忽彼忽此，像是沒有定見。而象山聽到朱子這一番說話，卻云：

朱元晦欲去兩短，合兩長，然吾以為不可。既不知尊德性，焉有所謂道問學。

此一說，在朱子看來，亦並非不是。朱子所爭，乃在知了尊德性以後，還須得道問學，不要儘靠在一邊，不要儘把一邊話來開導他人。此處恐是朱陸兩家異見之癥結所在。後人或有謂象山實是

承接明道，伊川與朱子則走入歧途。從極嚴格之理學傳統言，此亦不得謂之全不是。但朱子在理學傳統中，意欲恢宏疆宇，廓開道路，把求知精神與博學精神充分加入，則此兩家異見，自難調和合一了。

## 二三

以上略述朱子論象山。朱子之於象山，又屢斥其近禪。象山近禪與否，此處不論。但朱子所以闢禪之意，則亦不可不知。此下當略述朱子論禪學。

朱子於佛書，亦多涉獵。尤其在早年，即深喜禪學。自從遊於李延平，始一意專向於儒。朱子識禪甚深，故其闢禪，亦能中要害。惟當時理學家中浸淫於禪學者實多。程門諸賢，朱子謂其後稍皆流入禪去。故朱子闢禪，其實乃所以矯理學之流弊。其闢禪處，皆是針對當時理學作諍救。此層尤不可不知。

朱子有曰：

釋氏虛，吾儒實。釋氏二，吾儒一。釋氏以事理為不緊要而無理會。

外事理於吾心，故曰二。合吾心於事理，故曰一。朱子又曰：

釋氏只要空，聖人只要實。釋氏所謂敬以直內，只是空豁豁地，更無一物，卻不會方外。

聖人所謂敬以直內，則湛然虛明，萬理具足，方能義以方外。

然則只言敬以直內，不再言義以方外，豈不即成了禪學。所以朱子特有取於伊川「敬義夾持」之一語。或謂理學家言敬乃從禪學來，朱子則並不如此說，只說如釋老等人卻是能持敬。又說若單言敬，則易入禪學去。朱子又曰：

吾以心與理為一，彼以心與理為二。彼見得心空而無理，此見得心雖空而萬理咸備。雖說心與理一，不察乎氣稟物欲之私，是見得不真。大學所以貴格物。

此處明言心即理，但必附帶一條件，曰格物。格物是到達心即理之工夫。若非格物，則仍會走上心空路上去。又曰：

釋氏言，但能識此運水搬柴之物，則亦無施而不可。蓋其學以空為真，以理為障，而以縱橫作用為奇特。與吾儒之論正相南北。

此斥禪家言「作用是性」之說。又曰：

龜山舉龐居士云：「神通妙用，運水搬柴」，以比徐行後長。不知徐行後長乃謂之弟，疾行先長則為不弟。如曰運水搬柴即是妙用，則徐行疾行，皆可謂之弟耶？

謂作用是性並不錯，但作用有合理不合理之辨。不能謂凡是作用即合理。亦不能謂求合理，即便非作用，不是性。故朱子特地欣賞伊川「性即理也」之一語。

朱子又謂釋氏工夫磨擦得這心極精細，剝盡外皮，精光獨露，遂誤認此心為性。佛氏所謂法身，即指此心精光言。佛氏非以空為體，乃以此心精光為體。在此心精光中，不容著一物，故謂之空。此對禪學工夫，非真有研究者，不易說到。

禪家既認作用是性，於是遂認無適非道。朱子說：

須是運得水搬得柴是，方是神通妙用。若運得不是，搬得不是，如何是神通妙用？佛家所

謂作用是性，便是如此。所以君子貴博學於文，無精粗大小，都一齊用理會過，方無所不盡，方周遍無疎缺處。

言博學，便須推擴到天地萬物，這樣便似轉向外去，不專就心性上做工夫。象山所疑於朱子者在此。

朱子又說：

佛氏之學，與吾儒有甚相似處。如云：「有物先天地，無形本寂寥。能為萬象主，不逐四時凋。」又曰：「撰落非它物，縱橫不是塵。山河及大地，全露法王身。」又曰：「若人識得心，天地無寸土。」看他甚麼樣見識。區區小儒，怎生出得他手。此是法眼禪師一派宗旨如此。今之禪家，皆破其說，以為有理路，落窠臼，有礙正當知見。今之禪家，都是「麻三斤」、「乾屎橛」之說，謂之不落窠臼，不墮理路，妙喜之說便是如此。然又有翻轉不如此說時。

又說：



禪只是箇呆守法。如「麻三斤」、「乾屎橛」，他道理初不在此上。只是教他只思量這一路，把定一心，不令散亂，久後光明自發。

如問「如何是佛」云云，胡亂掉一語，教人只管去思量，又不是道理，又別無可思量，心只管在這上，行思坐想，久後忽然有悟。

學禪者只是把一箇話頭去看。「如何是佛」、「麻三斤」之類，又都無義理得穿鑿，看來看去，工夫到時，恰是打一箇失落一般。便是參學事畢。莊子亦云：「用志不分，乃凝於神。」但他都無道理，只是箇空寂。

此處朱子即以禪宗工夫來證說禪宗境界。指出禪家參話頭工夫之真實意義，即在所謂磨擦此心，剝盡外皮，精光獨露。此一說法，乃是從妙喜書中得來。在理學家，慧眼如炬，真能抉發禪家秘密，擊中禪家病痛者，實惟朱子一人。其實二程提出敬字，也只是把定一心，不令散亂，若只守這一敬，到頭也還是一箇空寂。所以朱子乃以敬義夾持格物窮理來代替了禪家之參話頭。又以濂溪、橫渠窮究宇宙萬象一路來代替了法眼一派。朱子意，要把一套嶄新的儒學與理學來代替出自唐以來直到當時在社會上普遍流行的那一套禪學，其事也實在不容易。

問釋氏入定，道家數息。曰：「他只要靜，則應接事物不差。」曰：「吾儒為何不效他恁地？」曰：「他開眼便依舊失了，只是硬把握。不如吾儒敬以直內，義以方外。」或說：「世上事便要人做，只管似他坐定做甚？日月便要行，天地便要運。」曰：「他不行不運固不是，只是吾輩運行又有差處。他是過之，今人又不及。」

此條又說到老釋守靜，其實當時理學家主靜也從方外來。「開眼便依舊失了」一語，說靜坐之病最直截最恰切，清儒顏習齋又把教人靜坐來詬病朱子，其所設「鏡花水月」之喻，正即是朱子「開眼依舊失了」六字。朱子又說：「他是過之，今人又不及。」此亦指心地工夫言。要做到內外本末心事合一，無過無不及，恰中恰好，那是朱子心學之理想。

或問告子之學。曰：「佛家底又高，告子底死殺了，不如佛家底活。今學者就故紙上理會，也解說得去，只是都無那快活和樂底意思。似他佛家，雖是無道理，然他卻一生受用，一生快活。」

此條說既要恠心，又要當理。若此心無受用，不快活，難免人要逃入禪去。但若使一切運用不能

當理無差，亦振不起儒學傳統。濂溪教二程兄弟尋孔顏樂處所樂何事，此一指點，乃理學興起淵源所在。凡朱子論心學工夫，則要把握此兩面。所謂孔顏樂處，亦在此兩面上，不在任何一面上。

舉佛氏語，曰：「『千種言，萬般解，只要教君長不昧』，此說極好。它只是守得這些子光明。吾儒之學，則居敬為本，而窮理以充之，其本原不同處在此。」

或以為釋氏本與吾儒同，只是其末異。某與言，正是大本不同。只無「義以方外」，連「敬以直內」也不是了。

此分辨極重要。不能說佛家已得其體，再把儒家來加上用。亦不能說儒佛之辨乃是本同末異。據朱子意，內外本末原是一體，末正所以完其本，外正所以全其內。真有了此內，則必然有此外。真有了此本，則必然有此末。今既無外無末，便知非即是此內，亦非即是此本。

又曰：

釋氏自謂識心見性，然所以不可推行者，為其於性與用分為兩截。聖人之道，雖功用充塞

天地，而未有出於性之外。

朱子既辨禪家認作用爲性，又說其分性與用爲兩截。因禪家所說作用，只說的是手能持，足能履，目能視，耳能聽，猶如告子說「食色性也」，只是禪家說得更高更活。今謂其性與用分爲兩截者，乃指人生界之修齊治平乃至參天地贊化育之一切用而言。此等始所謂功用充塞天地，但卻不能謂此等皆已違逆了人性，或離開了人性。

或問：孟子言「盡心知性」、「存心養性」，釋氏之學，亦以識心見性爲本，其道豈不亦有偶同？朱子曰：

佛氏之所以識心，則必別立一心以識此心。其所謂見性，又未嘗觀夫民之衷、物之則。既不觀夫性之本然，則物之所感，情之所發，概以爲己累而盡絕之。心者，為主而不爲客，命物而不命於物。惟其理有未窮，而物或蔽之，故其明有所不照；私有未克而物或累之，故其體有所不存。聖人之教，使人窮理以極其量之所包，勝私以去其體之所害。因其一以應夫萬，因其主以待夫客，因其命物者以命夫物，未嘗曰反而識乎此心，存乎此心也。若釋氏之云識心，則必收視反聽，求識其體於恍惚之中，此非別立一心而何？

此言禪家所認識之心，實與儒家所認識者大有不同。當時理學家多染禪學，不能辨此，而競言識心，朱子剖析駁難，精卓暢盡，惜乎此處不能詳引。要之，理學家言心性，佛家禪宗亦言心性，此所謂「彌近理而大亂真」，而惟朱子爲能闢之豁如。朱子又言：

今人見佛老家之說，或以爲其說似勝於吾儒，又或以爲彼雖說得不是，不用管他。此皆是看他不破，故不能與之辨。

朱子自比其關佛關禪，如孟子之關楊墨。在當時，朱子與學者門人往返書牘，當面問答，隨機應對。此等人亦皆依據孔孟，稱道伊洛，而不自知其浸染陷溺於佛說禪學中。朱子一一爲之出正解，破迷誤，使儒、釋疆界，判然劃分，此固是朱子大貢獻所在。然朱子又常稱道禪林中人，謂：

天下有些英雄人，都被釋氏引將去。

某見在名寺中所畫諸祖師人物，皆魁偉雄傑，宜其傑然有立。

某常道，他下面有人，自家上面沒人。

又曰：

老佛亦儘有可取處。

惟朱子真識得禪，故既能加以駁辨，亦能加以欣賞。今謂理學即自禪學來，此固不是。謂理學家關禪僅是門戶之見，此復不是。然欲真見理學與禪學相異究何在，相爭處又何在，則非通覽朱子之書，亦難得其要領。

## 二四

以上略述朱子論禪學。自論敬、論靜以下，直至論象山、論禪學各章，皆可謂是朱子論心學工夫者，惟已時時牽涉到論爲學處。朱子既主內外本末一體，則爲學之與養心，亦皆由此一體來，亦皆所以完成此一體。本章當續述朱子論爲學。

朱子論心學工夫，每從一體之兩面會通合說。其論爲學工夫，亦復如是。

問：「先生云：『一箇字包不盡。』但大道茫茫，何處下手？」先生乃舉中庸「大哉聖人之道」一章，曰：「『尊德性道問學，致廣大盡精微，極高明道中庸，溫故知新，敦厚崇禮』，只從此下工夫理會。『居處恭，執事敬』，『言忠信，行篤敬』之類，都是德性。至於問學，卻煞闊，條項甚多。事事物物皆是問學，無窮無盡。」又曰：「自『尊德性』而下，雖是五句，卻是一句摠四句。雖是十件，卻是兩件統八件。『尊德性道問學』一句為主。」

又曰：

尊德性所以存心，致廣大、極高明、溫故、敦厚屬之。道問學所以致知，盡精微、道中庸、知新、崇禮屬之。

朱子內弟程允夫，以「道問學」名齋，囑朱子爲之銘，朱子告以當易齋名爲「尊德性」。蓋尊德性是道問學宗旨，道問學是尊德性方法。一切道問學，皆當爲尊德性。朱子之告象山，亦曰：「某之學，道問學方面說多了。」此因尊德性無許多話說，道問學則其事無窮無盡，不容不多說。

又說「下學上達」云：

如做塔，且從那低處闊處做起，少間自到合尖處。要從頭上做起，卻無着工夫處。下學而上達，下學方是實。

先立箇粗底根腳，方可說上至細處去。

下學者事，上達者理，理即在事中。

聖門之學，下學上達，自平易處講究討論。積慮潛心，優柔厭飫，久而漸有得焉，則日見其高深遠大而不可窮。

而今人好玄妙，剗地說得無影無形。

都好高，說空說悟。

聖人言語說得平正。必欲求奇，說令高遠。說文字，眼前淺近底，他自要說深。在外底，他要說向裏。本是說他事，又要引從身上來。本是說身上事，又要引從心裏來。皆不可。

朱子教人，從低處闊處下學，不喜說空話，高話，玄妙話。不喜人常說向心裏，說無影無形話。實則在當時理學家，這些話也已說得忒多了。







顏子固不須說，只曾子、子貢得聞一貫之誨。餘人不善學，夫子亦不叫來罵一頓，教便省悟。只得且待他事事理會得了，方可就上面欠闕處告語之。

此言於博文中自有約，聖人只從博處教，不從約處教。又曰：

不求眾理之明，而徒恃片言之守，則雖早夜憂虞，僅能不為所奪。而吾之胸中，初未免於憤憤，是亦何足道。

僅求守約，則胸中終自憤憤。又曰：

釋老之學，莫不自成一家，此最害義。如坐井觀天，自以為所見之盡。及到井上，又卻尋頭不着。寧可理會不得，卻自無病。

理會不得，尚知要理會。屈居在井裏，所見不廣，而遽已自成一家，則不復要理會。此等處，發人深省，最當善體。即如禪宗祖師們，幽居深山寺裏，談空說悟，豈不亦自成一家。待其出寺下山，見了天地之大，民物之繁，自會討頭不着。



不是一本處難認，是萬殊處難認。如何就萬殊上見得皆有恰好處？

會合上引，自見朱子論爲學之要旨。

## 二五

以上略述朱子論學。主博文，主格物窮理，主多方以求，自然要教人讀書。但在理學家中，正式明白主張教人讀書，卻只有朱子一人。後人彙集其語，名爲「朱子讀書法」者，不止一家。本章當再摘要撮述爲朱子論讀書。

當時理學家風氣，務於創新說，各欲自成一家言。朱子教人讀書，多屬針對此項流弊而發。初視若大愚大拙，而實啟大巧大智之鍵。若至鈍至緩，而實蘊至捷至利之機。

問：「易如何讀？」曰：「只要虛心以求其義，不要執己見。讀他書亦然。」

又曰：

看書不可將己見硬參入去。隨他本文正意看，依本子識得文義分明。自此反復不厭，日久月深，自然心與理會，有得力處。

讀書若有所見，未必便是，不可便執着。且放一邊，且更讀，以來新見。如去了濁水，然後清者出。

牽率古人言語，入做自家意中來，終無進益。

須是胸次放開，磊落明快，恁地去。

或問：「讀書未知統要。」曰：「統要如何便會得知？近來學者，有一種則舍去冊子，卻欲於一言半句上便見道理。又一種則一向汎濫，不知歸着處。此皆非知學者。須要熟看熟思，久久間自然見箇道理，四停八當，而所謂統要者自在其中。」

看文字，少看熟讀，一也。不要鑽研立說，但要反復體玩，二也。埋頭理會，不要求效，三也。

此可謂朱子教人讀書三綱領。朱子又曰：

讀書須看得一書徹了，方再看一書。

須從一路正路直去，四面雖有可觀，不妨一看，然非緊要。

東坡教人讀書，每一書當作數次讀之。當如入海，百貨皆有，不能兼收盡取，但得其所欲求者。如欲求古今興亡治亂，聖賢作用，又別作一次求事迹文物之類，他皆如此。若學成，八面受敵，與慕涉獵者不可同日而語。

黃山谷與人帖有云：「學者喜博而常不精。汎濫百書，不如精於一。有餘力，然後及諸書，則涉獵亦得其精。蓋以我觀書，則處處得益。以書博我，則釋卷而茫然。」先生深喜之，以為有補於學者。

東坡、山谷，皆文章之士，不為理學家重視，而朱子獨有取其言。真能讀書，則可不問理學經學史學文學，讀書則總該如此讀。朱子又曰：

讀書不可兼看未讀者，卻當兼看已讀者。

要將理會得處反復又看。

問：「看文字，為厭說雜亂，如何？」曰：「且要虛心，逐一說看去。看得一說，卻又看一說。且依文看，逐處各自見箇道理，久之自然貫通。」

提供方便。如遇紧急情况，都上门诊治、送药上门，不管是购进的、配制的，还是售出的药都保证质量，绝无陈旧变质，假冒伪劣药品。病人服用后总是很快见效，很少出现副作用。因此，骏德堂名声在外，很受百姓欢迎。

### 支援解放军

1948年秋，济南战役中，解放军有一所后方医院，设在相公庄。王骏长带领店员及家人积极参加了抢救解放军伤病员的活动，他主动让出自家的房屋，接收从前线来的伤病员，义务为伤病员治疗，历时三个多月，使每个伤病员都早日归队。济南战役结束后，人民解放军授予王骏长“拥军模范”荣誉称号，并颁发了光荣证书。

### 后继有人

解放后，王骏长积极响应党和政府的号召，组织成立了相公庄乡卫生工作者协会（又称“医联社”）并当选为会长。1951年他当选为章丘县人大代表，任章丘县卫生协会副会长。1954年，相公庄成立卫生诊所，他任副所长，骏德堂也从此并入相公庄卫生诊所。

1965年，王骏长病逝，他的儿子王永霖继承父辈的事业，十分注重医术的精益求精，曾在济钢明水铝土矿职工医院工作，对一些较大疽痈病和慢性溃疡的治疗有独到之处，特别是他用祖传秘方自己配制的“红粉散”治疗皮肤病，疗效甚好。在明水铝土矿工作期间，他的医术医德堪称一流，多年被评为医院的先进工作者，1989年他被评为济钢总厂的先进个人。1991年离职回家，仍义务为本地群众治病，深受群众称赞，不愧为骏德堂的继承人。



寬着期限，緊着課程。

小作課程，大施工力。

如今日看得一版，且看半版，將那精力求更看前半版。

如射弓，有五斗力，且用四斗弓，便可拽滿，己力欺得他過。

如此讀書，內而存心養性，外則窮理致知，其道一轍，實非異軌。當時理學家相率以談心性爲務，既不致知窮理，更益輕視讀書，目之爲第二義，又相戒勿恃簡冊，朱子獨力矯其弊，謂：

凡吾心之所得，必以考之聖賢之書。脫有一字不同，則更精思明辨，以益求至當之歸。毋憚一時究索之勞，使小惑苟解，而大礙愈張。

求之自淺以及深，至之自近以及遠，循循有序，不可以欲速迫切之心求。非固欲盡於淺近而忘深遠，舍吾心以求聖人之心，棄吾說以徇先儒之說也。

鄙意且要學者息卻許多狂妄身心，除卻許多閑雜說話，着實讀書。初時儘且尋行數墨，久之自有見處。

凡百放低，且將先儒所說正文本句，反覆涵泳，久久自見意味。

只且做一不知不會底人，虛心看聖賢所說言語，未要便將自家許多道理見識與之爭衡。退步久之，卻須自有箇融會處。自家道理見識，未必不是，只是覺得太多了，卻似都不容他古人開口，不覺蹉過了他說底道理。至如前人議論得失，今亦何暇為渠分疏。且救取自家目今見處。若舍卻自己，又救那一頭，則轉見多事，不能得了。

讀古人書，非務外爲人，爭古人之是非。乃欲擴大自己心胸，多聞多知，也該容古人開口說他底道理。但也不是要捨己以徇，乃求有箇融會，以益期於至當之歸。若要得如此，卻須把自家先放低，先退一步，虛心做一不知不會底人。莫把自家先與他爭衡，待瞭解得他，自會有疑有辨，久之卻來新見。朱子如此教人讀書，實亦不是專對當時理學界作箴砭，千古讀書，欲求得益，必當奉此爲準繩。否則：

一事必有兩途，纔見彼說盡，自家便尋夜底道理反之，各說一邊，互相逃閃，更無了期。

凡務求創新見而輕視傳統，其弊皆如此。後之視今，亦如今之視昔。苟無傳統，亦將無學術可言。朱子又自說：



切不可容易躁急，厭常喜新，專揀一等難理會無形影底言語，暗中想像，杜撰穿鑿，枉用心神，空費日力。

朱子教人讀書，其語尙多。有些處真是說得如大愚大拙，至鈍至緩。但從來讀書人，卻無一人能如朱子之博讀而多通，特達而多見。或又疑朱子乃理學大儒，主要應在心性上用功，而朱子畢生精力卻又似都化在讀書上。不知朱子讀書，同時即是心地工夫。朱子教人要能具備虛心，專心，平心，恆心，無欲立己心，無求速效心，無好高心，無外務心，無存驚世駭俗心，無務杜撰穿鑿心，能把自己放低，退後，息卻狂妄急躁，警惕昏惰閑雜。能如此在自己心性上用功，能具備此諸心德，乃能效法朱子之讀書。故朱子教人讀書，同時即是一種涵養，同時亦即是一種踐履。朱子教人讀書，乃是理學家修養心性一種最高境界，同時亦即是普通讀書人一條最平坦的讀書大道。理學之可貴亦正在此。慎勿以爲此等乃是理學家之教人讀書而忽之。

朱子追和二陸鵝湖詩有曰：

舊學商量加邃密，新知涵養轉深沉。

後人讀朱子書，多見其舊學商量之邃密，而不見其新知涵養之深沉。同時當知，舊學商量之邃密，即足以證其新知涵養之深沉。欲求瞭解到朱子新知之深沉處，則亦終必要效法朱子之讀書法來讀朱子書，乃能漸漸窺及。

論語述而篇，子曰：「述而不作，信而好古，竊比於我老彭。」朱子集注說之曰：

述，傳舊而已。作則創始也。故作非聖人不能，而述則賢者可及。竊比，尊之之辭。我，親之之辭。老彭，商賢大夫，蓋信古而傳述者也。孔子刪詩書，定禮樂，贊周易，修春秋，皆傳先王之舊，而未嘗有所作也，故其自言如此。蓋不惟不敢當作者之聖，而亦不敢顯然自附於古之賢人。蓋其德愈盛，而心愈下，不自知其辭之謙也。然當是時，作者略備，夫子蓋集羣聖之大成而折衷之，其事雖述，而功則倍於作矣。此尤不可不知。

此一段話，不啻是朱子之自道。孔子集古聖之大成，而朱子則集孔子以下諸賢之大成。其主要點只在求能述，而不敢自居於作。但真能述，則其功自倍於作。此中有深意，非真能明白到千古學術之大傳統者不易知。若其必欲有作，而不願自居於述者，此則先自把自己地位太提高了，太放前了，把輕視前人之書之心來讀前人之書，固宜於朱子之教人讀書法，感其無可欣賞，而亦不易

於接受。

## 二六

以上略述朱子論讀書。其論爲學，論讀書，上兩章之所言，皆在一般方法上，此下當略述朱子個人在學術上之實際成就，及其具體表現。但亦僅能略述其分治某一項學問之議論爲主。至於對朱子每一項學問之內容落實處，則非此所欲詳。經學爲儒學之主幹，自漢迄於北宋無變。理學創興，二程自謂得孟子以來不傳之祕，雖曰「反求之六經」，其實二程於漢儒以下之經學，殆亦不復重視。此風直至南宋，不革益烈。朱子說之曰：

今學者不會看文字，多是先立私意，自主張已說，只借聖人言語做起頭，便把已意接說將去，病痛專在這上。

說道理，只要撮那頭一段尖底，末梢便到那大而化之極處。中間許多，都把做渣滓，不要理會。相似把箇利刃截斷，中間都不用了。這箇便是大病。



今之談經者，往往有四者之病：本卑也而抗之使高；本淺也而鑿之使深；本近也而推之使遠；本明也而必使至於晦。此今談經之大患。

求高，求深，求遠而至於晦，此爲當時理學家談經四大病。其病來自不治經而談經：

說來說去，只說得他自己一片道理，經意卻踉過了。嘗見一僧云：「今人解書，如一盞酒，本是好，被這一人來添些水，那一人來又添些水，次第添來添去，都淡了。」他禪家儘見得這樣。

朱子明謂：今日理學家說經，其害已過於漢儒。又謂：他禪家儘見得，而今學者不知。朱子對當時理學家說經流弊之盡力抨擊，實已遠超於後人之攻擊理學者之上。後人攻擊理學，亦豈能如朱子之篤切而深至。朱子治經，一面遵依漢唐儒訓詁注疏舊法，逐字逐句加以理會，力戒自立說籠罩。一面則要就經書本文來解出聖賢所說道理，承守伊洛理學精神。就今語類所集，朱子告其門弟子，於二程遺說違失經旨而加以評議與駁正者，約略計之，當可得二百條以上之多。其間有對某一條反復辨析達至三四次七八次者。連合計之，則總數當在三四百條以上。至於程門後學，



乃及同時其他諸儒說經違失，朱子一一糾摘，語類中所見條數，不勝統計。蓋自有朱子，而後使理學重復回向於經學而得相結合。古今儒學大傳統，得以復全，而理學精旨，亦因此更得洗發光昌，此惟朱子一人之功。

但就朱子研窮經學之所得，不僅在當時理學中杜塞歧途，而對漢以下諸儒說經，卻多開闢新趨。循此以下，將使儒家經學，再不復是漢唐儒之經學，而確然會走上一條新道路。朱子所謂「舊學商量加邃密，新知涵養轉深沉」，亦可於此窺見其一面。以下當就朱子經學，分經敘述。首先略述朱子之易學。

易經一書，北宋諸儒，自胡安定、范高平以來，皆所重視。濂溪、橫渠、康節，皆於易有深得。伊川畢生，亦僅成易傳一書。但朱子於伊川易傳頗不贊同。謂：

易傳推說得無窮，然非易之本義。先通得易本指後，道理儘無窮，推說不妨。便以所推說者去解易，則失易之本指。

因此朱子乃作易本義一書。本義中所闡發，則認易本爲一卜筮書。謂：

易經本為卜筮而作，皆因吉凶以示訓戒。

聖人要說理，何不就理上直剖判說，何故恁地回互假托，何故要假卜筮來說，又何故說許多吉凶悔吝。

若把作占看時，士農工商事事人用得。若似而今說時，便只是秀才用得。

古時社會與後世不同，那時那裏有這許多秀才。故

聖人便作易教人去占，占得恁地便吉，恁地便凶。所謂「通天下之志，定天下之業，斷天下之疑」者，此只是說著龜。

今人說易，所以不將卜筮為主者，只是嫌怕小卻這道理。故憑虛失實，茫昧臆度。

後人硬要自把一番道理來說聖人經書。朱子則就經書本文來求聖人意思。故又說：

易本是卜筮之書，卦辭爻辭，無所不包，看人如何用。程先生只說得一理。

易中之卦辭爻辭，包括着許多事，隨人問而指點其吉凶。朱子主張就事明理，伊川易傳則只懸空



易中詳識物情，備極人事，都是實有此事。今學者平日在燈窗下習讀，不曾應接世變，一旦讀此，皆看不得。

此條尤具深旨。不僅伊川易傳不合使未當看者看，即易之本經亦不合使未當看者看。要之易經不當使未接世變未窮事理者來作入門書。朱子又曰：

易之為書，因陰陽之變，以形事物之理。大小精粗，無所不備。尤不可以是內非外、厭動求靜之心讀之。

朱子意，讀易者，不可有是內非外、厭動求靜之心，儘在燈窗下讀，則將於易終無所得。若謂朱子教人只主博學，主多讀書，讀書又只主逐字逐句詳讀細讀，而忽略了朱子此等意見，則終是失了朱子論學宗旨。

朱子又說：

人自有合讀底書，如大學、語、孟、中庸等書，豈可不讀？讀此四書，便知人之所以不可















朱子精擅文學，其治詩，亦主從文學參入。故曰：

聖人有法度之言，如春秋、書、禮，一字皆有理。如詩，亦要逐字將理去讀，便都礙。

詩有詩中之理，易有易中之理，諸書中之理，當各別去尋求。若只憑自己心中一理來讀詩讀易，便不是格物窮理。朱子又說：

今人說詩，空有無限道理，而無一點意味。

看詩，義理外，更好看他文章。

古人說：「詩可以興。」須是讀了有興起處，方是讀詩。

詩便有感發人的意思。今讀之無所感發，正是被諸儒解殺了。

理學家最不重文學。不知文學中亦自有文學之理。文學最大功用在能感發興起人。先把義理來解殺了詩，便失去詩之功用。朱子又曰：

今人不以詩說詩，卻以序解詩，委曲牽合，必欲如序者之意，寧失詩人之本意。

朱子精擅文學，其治詩，亦主從文學參入。故曰：

聖人有法度之言，如春秋、書、禮，一字皆有理。如詩，亦要逐字將理去讀，便都礙。

詩有詩中之理，易有易中之理，諸書中之理，當各別去尋求。若只憑自己心中一理來讀詩讀易，便不是格物窮理。朱子又說：

今人說詩，空有無限道理，而無一點意味。

看詩，義理外，更好看他文章。

古人說：「詩可以興。」須是讀了有興起處，方是讀詩。

詩便有感發人的意思。今讀之無所感發，正是被諸儒解殺了。

理學家最不重文學。不知文學中亦自有文學之理。文學最大功用在能感發興起人。先把義理來解殺了詩，便失去詩之功用。朱子又曰：

今人不以詩說詩，卻以序解詩，委曲牽合，必欲如序者之意，寧失詩人之本意。



如禹貢說三江及荆揚間地理，是吾輩親自見者，皆可疑。至北方即無疑。此無他，是不曾見耳。

朱子意，若親到北方，目觀北方山水，則禹貢在此方面亦當多可疑。後人則謂禹之治水，未曾親到南方，故言荆揚間地理可疑，此似尙非朱子意。故朱子又曰：

有工夫更宜觀史。

如理會禹貢，不如理會後代歷史地理沿革。故朱子不教人治春秋，而自所致力則在溫公之通鑑。其在某些處，常有置史於經之上之見解，亦非從來經生諸儒所及。

其又一貢獻，則謂：

書中某等處，自不可曉，只合闕疑。某嘗謂尚書有不必解者，有須着意解者，有略須解者，有不可解者。

昔日伯恭相見，語之以此，渠云「亦無可闕處」。因語之云：「若如此，則是讀之未熟。」後二年相見，云：「誠如所說。」



要去一字半字上理會褒貶，求聖人之意，你如何知得他肚裏事？

不是鄧書，乃成燕說，今之說春秋者正此類。

某都不敢信諸家解，除非是得孔子還魂親說得。

春秋只是直載當時之事，要見當時治亂興衰，非是於一字上定褒貶。

看春秋只如看史樣。

且須看得一部左傳首尾通貫，方能略見聖人筆削與當時事之大意。

以三傳言之，左氏是史學，公、穀是經學。史學者記得事卻詳，但於道理上便差。經學於義理上有功，然記事多誤。

問公、穀。曰「據他說，亦是有那道理，但恐聖人當初無此等意。」

以上略述朱子論春秋，以下當續述朱子論禮學。

朱子於經學中特重禮，其生平極多考禮議禮之大文章。尤其於晚年，編修禮書，所耗精力絕大。

朱子論禮，大要有兩端。一曰貴適時，不貴泥古，一曰禮文累積日繁，貴能通其大本。又









「戊己」之「己」之訛，清儒不得不承用，然亦委曲閃避，以引述朱子語爲戒。其弟子蔡沈所爲書集傳，清儒亦有沿用，而亦沒其名不提。

四、朱子說經，極多理據明備創闢之見，清儒亦不理會。其大者，如謂易是卜筮書，孔子易當與文王周公易分別看，清儒不加引伸，亦不加反駁。只據漢儒說，一若未見朱子書。朱子辨毛序，事據詳確，清儒乃仍有專據毛序言詩者。亦有據不全不備之齊、魯、韓三家各自依附言詩者。朱子言尚書有不可解，清儒乃有專據鄭氏一家解尚書者。朱子分別春秋三傳，言其各有得失，清儒則有專主公羊排左氏，而擴大成爲經學上今古文之爭。朱子治禮學，不忘當前，每求參酌古今而期於可行。清儒則一意考古，僅辨名物，不言應用。朱子儀禮經傳通解，規模宏大，爲其經學上巨著。文集、語類中，考禮議禮，觸處皆是。而清儒顧謂宋代理學家，只言理，不言禮。

五、朱子論尚書，論春秋，每及於史，並有置史於前之意。清代史學，則只成經學附庸，治史亦只如治經，不見有大分別。

上之五項，皆其犖犖大者。至如訓詁、考據、校勘，清儒自所誇許，實則宋儒治經，亦無不及此諸項。惟宋儒貴能自創己見，清儒則必依傍前人，此亦各有得失。朱子則力矯當時好創己見

之病，於前人陳說絕不忽視，但於詳究前人陳說後，仍留自創己見之餘地。清初諸儒，如閻若璩於尚書，胡渭於禹貢，顧棟高於左傳，其後如方玉潤於詩，亦尚取徑寬而用意平，不如乾嘉以下正統經學之拘固。然自乾嘉以下諸儒視之，亦若未够標準，故清經解正編，此諸書多所不采。而方玉潤之詩，則續經解亦未采列。

## 二七

以上略述朱子之經學，以下當續述朱子之四書學。

在宋代理學家心中，四書學亦即是經學，而四書地位，尚尤較其他諸經爲重要。首先提出四書而賦與以極崇高之地位者爲二程，朱子畢生，於四書用功最勤最密，即謂四書學乃朱子全部學術之中心或其結穴，亦無不可。

大學是否當分經傳；其所謂經，是否爲孔子之言而曾子述之；其所謂傳，是否爲曾子之意而門人記之；中庸是否爲子思所著以授孟子；古代儒家傳統，是否乃是孔、曾、思、孟一線相承，如二程之所言，朱子之所定：此皆大有論辨餘地。但四書結集於程朱，自朱子以來八百年，四書



孟本文，務求發得其正義，而力戒自立說。而後孔孟儒家大傳統，得以奠定。此即是一種經學精神。然在朱子語孟集注、學庸章句中，終不免有許多自立說之處，此乃是一種理學精神。故曰朱子之四書學，乃是綰經學與理學而一之。使經學益臻於邃密，理學益臻於深沉。

朱子年十三四時，即從其父松韋齋獲聞二程說語孟義。至年三十四，成爲論語要義一書，是爲朱子四書學之最先著作。先乃「徧求古今諸儒說，合而編之」。後則「獨取二程與其門人朋友數家之說」，而曰「毋牽於俗學，毋惑於異端」，此爲朱子獨遵二程以求孔孟大義之第一步。

至朱子四十三歲，又成論孟精義。此書仍如論語要義，獨取二程及其朋友門人凡九家之說。惟由論語擴及孟子，又改「要義」稱「精義」。然當注意者，朱子至其時，仍只采前人說，不自立意。又於二程門下諸家，謂其淺深疏密毫釐之間，不能無少異於二程。然又謂讀語孟，不可便謂其所收諸家精義都不是，都廢了，須借它做階梯去尋求。此時朱子在大體上，仍是從程門上窺二程，從二程上窺孔孟。惟於程門諸儒，已漸悟其有失師旨。

至朱子四十八歲時，論孟集注、或問成書。此時，朱子已認精義中說得沒緊要處多，故只約其精粹妙得本旨者爲集注，又疏其所以去取之意爲或問。至是而朱子始自出手眼，尤於二程門下諸家說多所擺棄。

或問中於諸家說多有駁正，爲恐使學術風氣趨於輕薄，故不以示人，獨在其門人間私相傳錄。但其後集注屢有刪改，或問不及隨之不斷增修，故遂中止。今於朱子四十八歲後集注之不斷刪改，與其對諸家之續多駁正處，只有讀語類，尚可窺尋其一二。

前所收之精義，至朱子五十一歲時，又改稱爲要義。蓋至其時，朱子已見所收「精義」未必精，而仍不要都廢了，故又改稱要義，乃與其三十四歲時作爲論語要義時取名要義之意又不同。蓋先之稱要義，表其重視。後稱精義，表其更重視。後又改稱要義，則表其不復如稱精義時之重視。反復之間，卻可表出朱子學識思想之與年而俱進。

今再綜述此一番經過：其先爲要義與精義，皆是一依二程爲主，而旁及二程之朋友與門人者，最多只九人。嗣爲集注，乃始自出手眼。其論孟集注與其學庸章句之最後定稿，徵引諸家，自漢以下凡五十餘人。專就論語集注言，亦有三十餘家。較前爲精義時增出甚多，此是一大轉變。又其引諸家，或因其說有病，而加增損改易，非其本文，此已不得專以會集諸家視之。又有同時引兩說，因其皆通，故并存之，惟每以列前者爲稍勝。又於注下用圈，圈下復有注，則多認爲是文外之意，只於正文有發明，或是通論一章意，其價值自不如圈上之注爲正式闡明孔孟本旨者之更重要。而所引二程說，亦多列在圈下，此是朱子亦不認二程說爲盡得孔孟之本旨與正義



也。故朱子又自說：

集注乃集義之精髓。

集義乃是精義、要義之最後改名。此時乃既不稱「精」，亦不稱「要」，只稱集義，則只是集此諸家之說而已。自有理學，伊洛以來，談孔孟義之諸家說中，集注則爲其最後之精髓，此爲朱子之自負語。蓋至其時，朱子乃始自信能直從孔孟，與以前之必從二程上窺孔孟者有不同。

朱子又曰：

某於論孟，四十餘年理會，中間逐字稱等，不教偏些子。

此在兩漢經學諸家中，似乎亦無人真能如此用心。又曰：

某舊時用心甚苦。思量這道理，如過危木橋子，相去只在毫髮之間，才失脚，便跌落下去。

聖人說一字是一字，自家只平着心去料停他，都使不得一毫杜撰，只順他去。如今方見得



此是朱子六十九歲時語。三十年前，乃是朱子從童蒙初學直到論語要義成書，而又轉步走向論孟集注、學庸章句路上來。此時立基礎，開識見，逐年長進。三十年後，乃是論孟集注成書，而一路一字一稱等，不教偏些子，常如在危木橋上行去，一失腳便落下，故謂長進得不多。朱子此條語，或可說在當時，並不專爲其四書學言，然四書學乃是朱子畢生學問一主要骨幹，以此說朱子此條意，應無大誤。朱子先又曾說「五十後長進不多」，五十後正是論孟集注初稿完成後兩年，故知此數條主要皆是指此一事言。

朱子又說：

某嘗說，自孔孟滅後，諸儒不子細讀得聖人之書，只是自說他一副當道理，硬將聖人經旨說從他道理上來。聖賢已死，又不會出來和你爭。正如人販私鹽，擔私貨，須用求得官員一兩封書，掩頭行引，方敢過場務，偷免稅錢。今之學者正是如此。

此爲朱子最晚年語。其時理學風氣好自立說，而多錯解古人意，朱子譬之如販私鹽漢。其自爲四書集注章句，則正是要爲聖人來爭此道理。又說：









亦寄予以同情。但朱子又謂：

秦法盡是尊君卑臣之事，所以後世不肯變。

有變而不得其道者；有懷挾私心而不肯變者；亦有不知變者。尤其不肯變，則是病在心術上。

朱子又極論宋代建官之弊，曰：

此須大有為後痛更革之。若但宰相有志，亦不能辦，必得剛健大有為之君。須是剛明智勇出人意表之君，方能立天下之事。

此即在今日民主政體下，若非有剛明智勇大有為之政治領袖，仍將不足以立事。而剛明二字，實更為難得。故朱子論治道，則必進而論心術。有與陳亮龍川辨「義利雙行、王霸並用」之說諸長函，最為朱子論史卓識所在。朱子認為漢唐開國，一切皆本之私意，而曰：

漢高祖私意分數少，唐太宗一切假仁借義以行其私。

朱子稱心術為「本領」，有曰：



本領全在無所係累處。有許大本領，則制度點化出來，都成好物。故在聖人則為事業。眾人沒那本領，雖盡得他禮樂制度，亦只如小屋收藏器貝，室塞都滿，運轉都不得。

陳龍川只知事求可，功求成，但若不見道義，只論功利，本領錯了，終亦無事業可言。朱子此番意見，直至清初黃梨洲明夷待訪錄原君、原臣、原法諸篇，始為之重加闡發，此可謂是理學家觀點在歷史學、政治學上之最大貢獻。

論心術，亦不在專論君主。朱子又言：

今世有二弊，法弊時弊。法弊但一切更改之，卻甚易。時弊則皆在人。人皆以私心為之，如何變得？嘉祐間法，可謂弊矣，王荊公未幾盡變之，又別起得許多弊，以人難變故也。

法弊易變，時弊在人。人之難變，以其心術本領之不易變，如此則仍須回復到理學家所講之義理。

朱子從其論治道，論心術，而推及於論人才與世風，大本則一，不再詳引。惟朱子皆是根據歷史情實而加以評述，後世惟王船山讀通鑑論，近似此一意味。





天下萬事有大根本，而每事之中又各有要切處。所謂大根本，固無出於人主之心術。所謂要切處，則必大本既立，然後可推而見。若徒言正心，而不足以識事物之要，或精覈事情，而特昧夫根本之歸，則是腐儒迂闊之論，俗士功利之談，皆不足與論當世之務。

恢復之計，須是自家喫得些辛苦，少做十年或二十年，多做三十年，豈有安坐無事而大功自致之理。

今朝廷之議，不是戰，便是和，不戰便和。不知古人不戰不和之間，亦有箇硬相守底道理，卻一面自作措置。今五六十年間，只以和為可靠，兵又不曾練得，財又不曾蓄得，說恢復底都是亂說。

凡朱子指陳當時形勢，規劃兵財大計，不作高論，不落虛談，坐而言，皆可起而行，其一切見解，多從史學中來。惜其一生出仕時少，居家時多，其仕亦在州郡。身居朝廷，不到百日。凡其所言，雖皆指陳精要，恰中機宜，然亦迄未見用。至謂「興起」之事不可一日緩，「維持」之事只有漸正之，此乃最切實之言。故其畢生惟以講學為急，其論時事，則除明快把握恢復時機外，在時勢不符，機會不到中，仍亦一一有其維持漸正之方。史學理學會合使用，此在千古大儒中，

實亦難其匹儔。後人乃謂伊洛無救於靖康之難，朱子無救於南宋之亡，則孔子亦何補於春秋，孟子又何補於戰國。正爲不治史學，乃爲此孟浪之談。

朱子於著史、論史外，尤長於考史。自謂：

考證又是一種工夫，所得無幾，而費力不少，向來偶自好之，固是一病，然亦不可謂無助。

朱子考證工夫，多用在史學上，而又博及古今。考天文，考曆法，考地理，考水道，考形勢，考風土習俗，考陣法，考弓馬，考衣冠制度，考聲律，考花草，考魚鳥，而最多則在考史事。其考古史，較其所得，亦遠超於後人之畢生從事，如清儒崔述東壁考信錄之類。其於近代史，考論愈詳。如論荆公變法，新舊黨爭，皆經細覈，不涉空言。即如其於濂溪，不僅闡述其思想，復詳考其生平行事著作，使後人重知濂溪其人其事。朱子考證工夫，誠亦不可謂其非卓越於古今。

## 二九

以上略述朱子之史學，以下當續述朱子之文學。

理學家於文學，似乎最所忽視。濂溪有「文以載道」之論，其意重道不重文。惟朱子文道並重，並能自爲載道之文。嘗曰：

歐陽子知政事、禮樂之不可不出於一，而不知道德、文章之尤不可使出於二。有是實於中，則必有是文於外。蓋不必託於言語，著於簡冊，而後謂之文。易之卦畫，詩之詠歌，書之記言，春秋之述事，與夫禮之威儀，樂之節奏，皆已列為六經，而垂萬世。其文之盛，後世固莫能及。

此乃言廣義之文學，以經學、文學貫通合一言之，而理學精神亦自包孕在內。朱子論學重博通，重一貫，故能言及於此。又曰：

韓愈氏慨然欲追詩書六藝之作，然略知不根無實之不足恃，而其論古人，則又以屈原、孟軻、司馬遷、相如、揚雄為一等，而不及於賈、董。其論當世之弊，則但以「詞不已出」，而遂有「神祖聖伏」之嘆。

此見朱子論文，別有一標準。司馬相如、揚雄辭賦家言，不得與屈原、孟子並列。賈誼、董仲舒，則不當擯之在文外。至於「詞必己出」，不得懸爲文章之能事。朱子論文，推而通之既欲極其廣，分而別之又必極其嚴。凡朱子論學皆如此，論文亦其一端。

朱子既揭文道合一之論，以文學通之於經學，又進一步以文學通之於史學。謂：

有治世之文，有衰世之文，有亂世之文。六經，治世之文也。如國語，委靡繁絮，真衰世之文耳。至於亂世之文，則戰國是也。然有英偉氣，非衰世國語之文之比。楚漢間文字，真是奇偉，豈易及。

既曰文道一致，則文章自可通之於世運。而朱子重視亂世之文尤過於衰世之文，謂戰國亂世之文有英偉氣，非國語衰世文可比，則又是一項高明特達之見，非深於文者不能知，尤非深於史者不能知，更非深於道者不能知。又曰：

大率文章盛則國家卻衰，如唐貞觀、開元都無文章，及韓昌黎、柳河東以文顯，而唐之治已不如前。

國初文章，皆嚴重老成。嘗觀嘉祐以前誥詞等，言語有甚拙者，而其人才，皆是當世有名之士。蓋其文雖拙，而其辭謹重，有欲工而不能之意，所以風俗淳厚。至歐公文字，好底便十分好，然猶有甚拙底，未散得他和氣。到東坡文字，便已馳騁忘巧了。及宣政間，則窮極華麗，都散了和氣。所以聖人取「先進於禮樂」，意思自是如此。

此更以文章觀世運，而闡入幽微。其論文，寧拙毋巧，寧重毋薄，皆與理學相通。

因說科舉所取文字，多是輕浮，不明白著實。因歎息云：「最可愛者，不是說秀才做文字不好，這事大關世變。」東晉之末，其文一切含糊，是非都沒理會。」

因論某人言，曾於某處見房中賦，氣脈厚。先生曰：「那處是氣象大了，說得出來自是如此，不是那邊人會。」

此處從當時南北雙方科舉文字推論及於文風世運，更涉深微。此間秀才文字輕薄，可見風氣已壞。非是秀才做文字不好，乃是秀才做人先不好，此大堪憂。那邊人作賦氣脈厚，此乃北方中原地理背景使然。而宋、金雙方國運消長，亦由此可推。



朱子亦多就文論文語，所論率多著眼於文章之神理氣味。理學注重人格修養，一文之神理氣味，即是此文之文格表現，亦即是此文作者心智修養之表現。故曰：

貫串百氏及經史，乃所以辨驗是非，明此義理。豈特欲使文詞不陋而已。義理既明，又能力行不倦，則其存諸中者必也光明四達，何施不可。發而為言，以宣其心志，當自發越不凡，可愛可傳。

其論西漢有曰：

董仲舒文字平正，只是困善，無精彩。匡衡、劉向諸人文字皆善弱，無氣餒。司馬遷文雄健，意思不帖帖，有戰國文氣象。賈生文字雄豪可喜，只是逞快，下字時有不穩處。

武帝以前文雄健，武帝以後便實；到杜欽、谷永，又太弱無歸宿了。

朱子以理學大師，而於仲舒、匡、劉、杜、谷儒者之文皆致不滿。又論仲舒文尚在司馬相如、揚雄之上。此等處，皆見朱子論文學之獨具隻眼處。其論宋文則曰：

東坡文字明快，老蘇文雄渾，儘有好處。

從理學立場論，朱子極不喜蘇氏父子。就文論文，則加讚許。又曰：

「李泰伯文實得之經中，雖淺，然皆自大處起議論，文字氣象大段好，甚使人愛之。亦可見其時節方興。老蘇父子自史中戰國策得之，故皆自小處起議論，歐公喜之。李不軟貼，不為所喜。」又曰：「以李視今日之文，如三日新婦，然某人輩文字，乃蛇鼠之見。」

此節尤見朱子論文之獨具隻眼處。其指導人學文，則曰：

人要會作文章，須取一部西漢文，與韓文、歐陽文與南豐文。

韓文高，歐陽文可學，曾文一字挨一字，謹嚴，然太迫。

朱子學文自南豐入，然其評曾文，又能深中其病。即就文學一端言，亦可見其為學之博通與深至，嚴正而無阿。

朱子論詩，則謂古今有三大變。



滕，酸鹹苦澀，則見其淡。自有詩之初以及魏晉，作者非一，而其高者無不出此。

又曰：

嘗以為天下萬事皆有一定之法，學之者須循序而漸進。如學詩，則且當以此等為法。向後若能成就變化，固未易量，然變亦大是難事。李杜韓柳，初亦皆學選詩。然杜韓變多而柳李變少。變不可學，而不變可學。故自其變者而學之，不若自其不變者而學之。學者其毋惑於不煩繩削之說而輕為放肆以自欺也。

朱子論詩主平淡。論學詩，則謂不變可學，而變則不可學。此皆極可珍貴之至論。至於謂可以不煩繩削，而提倡自由抒寫之說，則為朱子所反對。而朱子自為詩，則脫胎選體，於宋詩中獨為突出。理學家中能詩者，北宋有康節，明代有陳憲章白沙，較之朱子詩之淵雅醇懿，殆皆不如。

朱子於文學，生平有三大著作。一在中年，為詩集傳，已略述於經學篇。又二為韓文考異與楚辭集注，皆在晚年。韓文考異校勘精密，識解明通，不僅為校勘學開出無窮法門，而凡所斷制，實多有僅知從事校勘者所莫能窺其高深之所在。蓋自有考異，而韓集遂有定本可讀，後人亦

卒莫能超其上。楚辭集注亦爲治楚辭者一必讀書。此乃朱子晚年最後完成之一部著作。在其易簪前三日，改大學誠意章，又修楚辭一段。其改誠意章，人人知之，而朱子一生最後絕筆，實爲其修楚辭一段，此則後人少所述及，尤當大書特書，標而出之，以釋後人羣認爲理學家則必輕文學之積疑。

### 三〇

以上略述朱子之文學，此下當續述朱子之雜學。

當時理學家風氣，爲學務求一出於正，於旁雜之學皆欲刪薙。即文史之學，亦尙以旁雜視之。學術影響於生活，故理學家常不免有拘束枯燥之嫌。其途嚴而窄。朱子力主博通，又其興趣橫逸，格物窮理，範圍無所不包，故其學似不免出於雜。今當續述朱子之雜學，分作游藝與格物兩項，先述其游藝之學之一面。

論語有曰：「志於道，據於德，依於仁，游於藝。」孔子親以禮、樂、射、御、書、數六藝設教，惟後世六藝幾皆廢，朱子於論語此條頗極重視。集注說之曰：

游者，玩物適情之謂。藝，皆至理所寓，日用之不可闕。朝夕游焉以博其義理之趣，則應務有餘，而心亦無所放。

游藝則小物不遺，而動息有養。學者不失其先後之序，輕重之倫，則本末兼賅，內外交養，日用之間無少間隙，涵泳從容，忽不自知其入於聖賢之域。

程門戒玩物，無事且教靜坐。朱子此番意見，顯已從二程轉手。同時陳龍川深譏之，謂：

張敬夫、呂伯恭於天下義理，自謂極其精微，於物情無所不致其盡，而於陰陽卜筮、書畫技術，及凡世間可動心娛目之事，皆斥去弗顧。朱元晦論古聖賢之用心，平易簡直，直欲盡擺後世講師相授，世俗相傳，以徑趨聖賢心地。抱大不滿於秦漢以來諸君子，而於陰陽卜筮、書畫技術皆存而好之，豈悅物而不留於物者固若此乎？

實則朱子所不滿於秦漢以來之儒者，爲其窮理之未精。其留心於諸藝，乃爲其亦皆有理寓焉，於格物窮理之中，固不妨有玩物適情之趣。正爲當時理學家都於此忽視，龍川乃以子之矛攻子之盾，而朱子之在當時理學界風氣中，別具見解，別創風格，此意乃不爲龍川所識。

朱子在三十三歲時自言，二十年來，與黃子衡爲東西鄰，朝夕聚而語，六經百氏之奧，立身行事之方，與夫當世之得失，無不講以求其至。而及乎文章之趣，字畫技藝之工否者皆其餘。是游藝之學，正是朱子一種餘興，自青年以至於中年，即已寄好於此。又曰：

此雖餘事，亦見游藝之不苟。

餘事不苟，亦正是一種養心之道。

朱子深好書法，早年乃學曹操，晚年乃喜荆公。自謂其父自少好學荆公書。或嘗論之，以其學道於河洛，學文於元祐，而學書於荆公爲不可曉。朱子題荆公某帖，謂：

愛其紙尾三行，語氣凌厲，筆勢低昂，尚有以見其跨越古今，斡旋宇宙之意。

此皆一種藝術上欣賞心情之流露。然朱子又謂：

張敬夫嘗言，平生所見王荊公書，皆如大忙中寫，不知公安得有如許忙事。此雖戲言，然實切中其病。平日得見韓公書蹟，雖與親戚卑幼，亦皆端嚴謹重。蓋其胸中安靜詳密，雍

容和豫，故無頃刻忙時，亦無纖芥忙意。與荆公之躁擾急迫正相反。書札小事，而於人之德性，其相關有如此。

可見藝術欣賞之與道德修養，亦不妨有時分歧別出，但最後終貴能會歸而一致。朱子評書法，亦一如其評文章，皆從文藝表現而直透到心術精微，而其襟懷之寬宏，與其趣味之醇摯，其風度高卓，雖屬小節，亦可見其德性修養之所至，足供後人無限之仰慕。其他品評歷代名家書法，皆可謂從道藝合一論之立腳點出發。

朱子於書法外，亦好繪事，並亦自能作畫。在其卒前兩三月內，因一鄉人新作一亭，欲畫東漢晚年陳寔、荀淑相會事。朱子爲之計畫如何繪出其事首尾於一靜的畫面上，而又一一爲之考究其車服制度，想像其人物風采，博訪周諮，並覓畫手，又爲畫屏作贊，爲畫工作贈序，爲其晚年文字作最後殿軍。其餘事不苟有如是，其文采風流又如是。

朱子又好琴，並精樂律。蔡季通游其門，精數學，朱子以老友視之。嘗有兩書答季通論琴，謂：

大抵世間萬事，其間義理精妙無窮，皆未易以一言斷其始終。須看得玲瓏透脫，不相妨



礙，方是物格之驗。

及季通以僞學禁赴貶所，朱子與書曰：

律書法度甚精，近世諸儒皆莫能及。但吹律未諧，歸來更須細尋討。

季通能言琴理，而不能琴，朱子每以爲憾。而甚推其律呂新書。然猶憾其吹律未諧，欲其自貶所歸後再尋討，而季通終卒於貶所。此皆屬朱子晚年事。以一理學大師，當拂逆困境，猶潛心此等專家絕業，洵非常情所能測。

朱子又能言醫事與藥物。有送夏醫序，謂：

嘗病世之論者，以爲天下之事，宜於今不必根於古，諧於俗不必本於經。夏君之醫，處方用藥，奇怪絕出，有若不近人情，而其卒多驗。問其所以然，則皆據經考古而未嘗無所自。

又論關脈定位，謂世傳叔和脈訣，非叔和本書，然似得難經本指，而不取郭長陽書中密排三指之

法。則朱子於醫書亦所用心。朱子又嘗告其朋舊，無事時不妨看藥方，可知得養生之理。

問：「陸宣公既貶被謫，閨戶不著書，只為古今集驗方。」曰：「豈無聖經賢傳可以玩索，終不成和這箇也不得理會。」

是朱子講游藝之學，仍重辨先後，論輕重。必是問者失此指，故朱子以此答之。

朱子又能言靜坐養生之術，常與蔡季通討論及於參同契。及季通貶，朱子送行，尚以參同契為言。後乃自為此書作注，題曰空洞道士鄉訢，其不猶常情處如此。此亦為後人所譏，然朱子理學，乃別有其一番境界，實為後人所不知。

龍川又言朱子好陰陽卜筮，言陰陽乃為言宇宙問題一大節目，言卜筮則以旁通於治易。朱子又嘗言相人術，言地理書。以一曠代大儒，而於世間方伎雜術百家小書，雖不輕信苟從，亦不一切鄙斥。蓋理學家言理，每偏於嚴而窄，朱子則主和而通。然苟非有如朱子心力之磅礴，興趣之橫溢，則其事實難，無怪象山以支離譏之。今若把朱子全部學術只當作一件藝術看，亦可為後人留無窮欣賞之餘地。

以上略述朱子雜學中之游藝學，此下當續述朱子雜學中之格物學。



之狀，便是水泛如此。只不知因甚麼時凝了。初間極軟，後來凝結得硬。

以上乃由見高山上化石而推論及於地層變化，與此後西方科學上之發明，義無二致。朱子又曰：

天地初間，只是陰陽之氣。這一箇氣運行，磨來磨去，磨得急了，便拶出許多渣滓，裏面無處出，便結成箇地在中央。日月星辰只在外，常周環運轉。地在中央不動，不是在下。

天運不息，晝夜輾轉，故地擢在中間。使天有一息之停，則地須陷下。

造化之運如磨，上面常轉而不止。萬物之生，似磨中撒出，有粗有細，自是不齊。

如人以兩盃相合，貯水於內，以手常常掉開，則水在內不出。稍住手，則水漏。

天四方上下都周匝無空闕，逼塞滿皆是天。地之四向，底下卻靠着那天。天包地，其氣無不通。恁地看來，渾只是天。

此由地質推論到天文。以近代科學家言繩之，朱子所言固屬粗疎，然亦有失有得，其想像力之偉大，誠屬可驚。又曰：

天運於外，地隨而轉。今坐於此，但知地之不動，安知天運於外，而地不隨之以轉耶？

朱子先認地在天中，後又認地亦隨天而轉，此皆在朱子之晚年。隨時思索，遞有推進。又有星不貼天之說，獨於古人積見持異議。

問：「康節論六合之外，恐無外否？」曰：「理無內外，六合之形須有內外。曆家算氣，只算得日月星辰運行處，上去更算不得。安得是無內外。」

此又說曆法有限，而推論到六合之外去。又曰：

天只是一箇大底物，須是大着心腸看它始得。以天運言之，一日固是轉一匝。然又有大轉底時候，不可如此偏滯求。

朱子既言地在天中，又言天在日月星辰之外，曆家只算得日月星辰之小運行，此外尙有大運行。此等想法，皆前人所未及。朱子乃玩索邵康節之漁樵對問而推說及此。大抵朱子言宇宙，皆因濂溪、橫渠、康節說而益加推進。伊川懷疑康節「六合無外」之說，朱子不之取。

朱子又曰：



寸矣。」後在玉山僧舍驗之，則日夜俱長，良不知道人之說。

此事與陽明格庭前竹子，正可相映成趣。朱子言格物，必先有一問題存在，乃從此問題循而探討，故曰「因其已知之理而益窮之」。如聞一道人言，僧舍偶閒，乃驗筍之生長。此亦所謂玩物適情，朱子之格物學乃與其游藝學相通合一。而朱子之博學多通，曠古無匹，亦可由此等處窺見其所以然之消息。

### 三一

以上略述朱子之雜學，即游藝與格物之學。至是而朱子學術之大體，已約略分述，此下當再略述朱子學之流行。

朱子生時，四方學者響附雲集。及其身後，其學流行益廣。所著書，如四書集注章句及詩易兩種，元明清三代皆懸之功令，定爲取士標準，凡應舉者皆所必讀。其學影響後世之深且大，可勿論。但朱子之學，既廣博無涯涘，又其所追求嚮往之最後目標，更爲高遠。畢生常在孜孜兀兀

中向前不輟，學者旅進旅退，雖曰親炙，或相從歲月不久。朱子之卒，其弟子著者，如黃榦、直卿，輔廣、漢卿，陳淳、安卿，陳埴、器之，李燾、敬子，張洽、元德，廖德明、子晦，李方子、公晦，蔡沈、仲默，皆能確守師承。然而傳述發明已不易，充實光大事更難。而宋室日替，以至於覆滅，朱門再傳，如魏了翁、鶴山，真德秀、西山，其卒皆距宋亡不遠。至如黃震、東發，王應麟、伯厚，乃朱門三傳，均已老死於宋亡之後。文天祥、文山，則以身殉國。是則朱學之不獲大昌於後，實與國運世運互爲因果，較之孔子身後，殆是更爲不幸。

元之所以爲元，則尙幸有諸儒，或在朝，或在野，牽補彌縫其間。其著者，許衡、魯齋在朝，劉因、靜修在野，皆朱學也。而吳澄、草廬，最爲一時魁傑。其五經纂言，有功經術，論者謂其接武建陽。然其時已有和會朱陸之說，草廬亦言之，曰：「問學不本於德性，其蔽必偏於語言訓釋之末。」蓋其時朱子書已成爲獵取功名之途，故草廬特提尊德性與道問學之辨。然草廬言道統則曰：「近古之統，周子其元，程張其亨，朱子其利，孰爲今日之貞乎。」斯其所自任可知，而其終奉朱子爲傳統之正亦可知。

明祖開國，華夏重光，而儒運則燼。方孝孺正學之死，元氣抑遏殆盡。此下明代理學，乃是一不絕如縷之局面。直俟陳獻章、白沙，王守仁、陽明先後迭起，而後理學大振。然白沙微近北宋之



康節，陽明出而朱陸異同之公案復熾。王學昌行，朱學消沉，至東林始有由王返朱之意嚮。然東林僅從王學角度窺朱學，亦未能觸及朱子學之大體系。明代朱學流行，惟羅欽順整菴一家，所得較深。

晚明三大儒，顧炎武亭林，始自東發，厚齋上窺朱子，著爲日知錄，上篇經術，中篇治道，下篇博聞，儼然朱子學之渠燠。然曰：「理學之名，自宋人始有之，古之所謂理學者經學也。」其意乃欲以古人經學替出宋明理學，終是於朱子精神有距離。黃宗羲梨洲，則欲以經史實學來變講堂錮習。講堂錮習，正是明末王學積弊，而經史實學，則理學家中惟朱子一脈有其傳。梨洲有曰：

讀書不多，無以證斯理之變化；多而不求於心，則為俗學。

斯言頗近朱子。惟梨洲自負爲王學傳統，於此乃不自知。其時最能發揮兩宋理學周張程朱之傳統者，爲王夫之船山。船山能精思，務博學，於莊、老、釋氏書皆所深研，其爲學規模極似朱子，而船山之最後宗主則爲橫渠。又有陸世儀桴亭，著思辨錄，調和朱王；而呂用晦晚村，原本朱子四書義，宣揚民族精神，罹身後極禍。蓋其時正是學術將變，羣言競興，而尙未有定向。乃亦有

專意攻擊朱子者，南北各一人。在北方爲顏元習齋，在南方爲毛奇齡大可。

習齋駁斥朱子，並駁斥及於宋明理學之全部。力言禮樂事物，而不治經史，篤古而不通今。大可則自居爲陽明學，著有四書改錯一書，分三十二門四百五十一條，歷辨朱子四書注，幾於無一條不錯，謂「聚九州四海之鐵鑄不成此錯」。而閻若璩百詩則謂「天不生宋儒，仲尼如長夜」，「朱文公三代下孔子」。清初學術界，多采多姿，異說蠡起，精神壯闊，依稀使人重觀先秦與北宋之遺風。

清廷於其時乃一意提倡宋學，並特尊朱子。康熙五十一年，升朱子配享孔廟，續修朱子全書，又御纂性理精義。雍正二年，特以其時專治朱子學者陸隴其稼書從祀兩廡。朝廷刻意崇揚於上，而學術界乃肆力反對於下。惠棟定宇專尊漢學，方朱子配享孔廟之年，乃一十六歲青年，專反宋學與朱子之戴震東原，於陸稼書從祀兩廡時方兩歲，而紀昀曉嵐適一歲。逮此諸人年長成學，而一時風氣大變，成爲清代乾嘉盛世漢儒經學獨行之時代。

定宇一家，三世傳經，其父士奇天牧，嘗手書楹帖云：「六經尊服鄭，百行法程朱。」是尊漢猶不反宋。及定宇則曰：「宋儒之禍，甚於秦灰。」風氣激變，即在惠氏一家父子之間而可見。東原初從學於江永慎修，慎修極尊朱子，承朱子之儀禮經傳通解而爲禮書綱目，自謂欲卒成



東原戒人以鑿空言理，其學實自朱子，而醜貶朱子，斥其謬妄。方東樹植之，在阮芸臺幕中著爲漢學商兌，謂當時諸儒於諸經注疏實未嘗詳玩，客氣好事，矯異矜名。非惟不能入宋儒之室，亦斷未能若唐賢之真實。其後陳澧蘭甫，乃力主教人讀注疏，著爲東塾讀書記十五卷，特立「朱子」一卷。謂朱子自讀注疏，教人讀注疏，而深譏不讀注疏者。謂昔時講學者多不讀注疏，近時讀注疏者乃反訾朱子，皆未知朱子之學。又曰：「朱子好考證之學，而又極言考證之病。讀書玩理與考證，自是兩種工夫，朱子立大規模，故能兼之。學者不能兼，則不若專意於其近者。」近者即指宋學義理。陳氏爲學，乃有聞於阮氏在粵之風教而起，然而其變則速於置郵而傳命。故所謂乾嘉經學，亦僅止於乾嘉一時而止。道咸以下，「其亡其亡，繫於苞桑」，風氣已變，早不是乾嘉。

在乾嘉時，堅立漢宋壁壘，深斥宋儒，亦由有激而起。其上則激於清廷之尊朱，其下則激於媚清以求顯達者，羣奉朱子爲正學而嚴斥陸王。清廷屢興文字大獄，實使在野學者，深抱反抗心理，不得已而於故紙堆中爭意氣。惟激而過偏，人心易倦。惜未有大儒繼起，使其變而一歸於正。繼此乃有主張變法之公羊學興起，此亦有激而來。而今古文之爭，遂使清儒經學隨清政權而俱亡。民國以來，讀書博古之風已息，言學者僅知有清儒，於清儒中僅知有乾嘉，於乾嘉學中僅

知有考據。乾嘉以前如梨洲、亭林，乾嘉以後如實齋、蘭甫，其學之通博，已皆不能深知。又不喜言義理思想，其意若謂義理思想盡在西方，故僅求以乾嘉考據來重新估定傳統上一切價值。侈言先秦諸子，亦借以爲蹈瑕抵隙之助。孔子尙務求打倒，更何論於程朱？而朱子博通之學，其規模之大，條理之密，亦更不易爲近代學人所瞭解。

### 三二

以上略述朱子學之流衍，以下當再略述研究朱子學之方法，以終斯篇。

朱子讀書多，著書多，所著書中所牽涉之問題多，此三多，爲古今諸儒所莫逮。故治朱子學而求能盡其條理，得其會通，事大不易。今言研究朱子學之方法，則莫如即依朱子所以教人讀書爲學之方，以讀朱子之書，求朱子之學。

朱子教人讀書，必以熟讀其人之本書正文爲主。如讀論語，古今說論語者何限，而讀論語者，自必以論語本書正文爲主。其他諸說，則僅能作參考，不能作正主。至於捨卻本書正文，不務參考旁求，而僅主自創己見，其事乃更爲朱子所力戒。朱子距今八百年，衡評及於朱子之學

者，何止數百家。或尊或斥，其間相去，有如霄壤。今於此數百家異說之外，更創一說，亦不因而見多。默爾而息，不再創說，亦不因而見少。若欲求明朱子學之真相，則莫如返求之朱子之書。多所涉獵於述朱諍朱之間，而於朱子本人之書不精不熟，勢將泛濫而無歸，亦如治絲之益勞。

朱子書，可分爲兩大類。一爲其著述書，最爲後世傳誦者，如四書集注章句、易本義、詩集傳、近思錄之類。又一爲其文集與語類，文集一百卷，又續集十一卷、別集十卷。語類亦一百四十卷。此兩百六十一卷書，後人能首尾循環覽終卷者殊不多。然若專讀其著述書，而不讀其文集與語類，則如朱子教人常云「喫饅頭僅撮一尖」，終不得饅頭之真味。本人爲朱子新學案，於其文集、語類兩百六十一卷書，逐篇逐條均經細讀，乃見朱子著述各書，其精義所在，其餘義所及，多爲只讀各書所未易尋索者。又見朱子爲學之會通處，有在其各種著述之上之外者。乃知不讀文集、語類，即無以通朱子之學。

除理學家外，率多鄙視語錄。一則謂此體襲自禪宗，一則謂既非語者親筆，錄者容有誤記。即在理學家中也如二程，常戒來學者勿只重聽說話。在其門人中，亦有疑他人記錄有誤，不加重視者。然朱子則極不以爲然。朱子深究二程之學，即從語錄參入。固亦有疑其門人誤記處，然苟無



觀此書？」文公先生則曰：「伊川亡，則不可以不觀。」愚謂語錄與四書異者，當以書為正，而論難往復書所未及者，當以語為助。與詩易諸書異者，在成書之前亦當以書為正，而在成書之後者，當以語為是。非特此也，先生平日論事甚眾，規恢其一也。至其暮年，乃謂「言規恢於紹興之間者為正，言規恢於乾道以後者為邪」，非語錄所載，後人安得而知之。

「伯兄」謂李心傳微之。直卿雖有不滿語類之意，成之所云可謂正論。如論孟集注成於朱子四十歲，此後二十餘年遞有改易，其最後所定，固是觀今本而可知。然其二十餘年中不斷改定之曲折層次，則幸有語類可資鈎稽，此性傳所謂「當以語為助」也。又如易本義成稿後即未有改定，而語類論易，多有在本義後與本義異者，此性傳所謂「當以語為是」也。

抑且著書作文與對面言談自有不同。「流落人間者，泰山一毫芒」，學者千里從師，不以讀其書為足，必以見其人為快。不僅可以質疑問難，亦必有聞其所未聞者。朱子語類，尤與其他理學家之語錄不同。理學家語錄，大率多談性理，朱子語類，則上自天地之所以高厚，下至一物之微，幾於無所不談。今語類一百四十卷中，軼出於其著書範圍者甚多。性傳指其言規恢一端，誠







清儒朱澤溼止泉論朱子語類極爲有見，茲錄其語如下：

語類一書，晚年精要語甚多。五十以前，門人未盛，錄者僅三四家。自南康、浙東歸，來學者甚眾，誨諭極詳。凡文詞不能暢達者，講說之間，滔滔滾滾，盡言盡意。義理之精微，工力之曲折，無不暢明厥旨。誦讀之下，聲款如生。一片肫懇精神，洋溢紙上。在當日諸門人，前後各得一說，彼此各聞一義，而後人讀之，反聚前後彼此之各聞者，彙萃參伍，這處那處，表裏始終，真有登高自卑，行遠自邇，漸進漸高遠之妙。是安可概以門人記錄之不確而忽之。

此最爲能道出語類價值所在。蓋語類乃是朱子五十後晚年學問思想所薈萃，而又隨問流露，活潑生動，委悉詳備。語類之在朱學全部系統中，正如畫龍點睛，使人讀之，有破壁飛去之感。朱子之精神笑貌，畢寓於此，「千年如會於一堂，眾聞悉歸之一己」，較之親炙，亦何多遜。治朱學而期於深山之得寶，則語類一書，斷不可忽。本書所收材料，以文集、語類爲主。屬晚年者，則更以語類爲多。至於朱子之著述，有待學者循書尋索，首尾備究。本書所引，力求簡省。即四書集注章句，亦復如此。學者幸勿以本書不多引及而忽之。

惟有一事最當提及者，門戶之見，實爲治朱學者一絕大之障礙。明程敏正 篁墩著道一編，證朱陸兩家之始異而終同。王陽明 朱子晚年定論繼之。其說之非，同時羅欽順 整菴已疑之。此後陳清瀾 學蔀通辨對王說力肆詆辯。此下言朱學者則必稱清瀾之書。然朱子成學在晤象山以前，其爲學自有根柢與其獨特之精神所在，初不爲針對象山而發。今於學術大範圍之內，單劃出理學一小圈，又於理學一小圈之內，專鉤出朱陸異同一線，乃於此一條線上進退爭持。治陸王學者，謂朱子晚年思想轉同於陸，此猶足爲陸學張目。治朱子學者，僅證得朱子晚年並無折從於陸之痕迹，豈朱子學之價值固即在是乎？孫承澤著考正晚年定論，謂「朱子四十五以後，實無一言合於陸氏，亦無一字涉於自悔」。李紱穆堂又著朱子晚年全論，謂「盡錄朱子五十一歲至七十一歲論學之語見於文集者，一字不遺，共得三百七十餘篇，其言無不合於陸子」。同時王白田輯朱子切要語，陳蘭甫譏之，謂其書「專爲排陸王而作」。而夏忻心伯論穆堂晚年全論不過爲學蔀通辨報仇。此等誠是學術界一大可駭怪之事。治陸王學者以陸王爲中心，而治朱學者則以反陸王爲中心。孟子有言，「能言距楊墨者聖人之徒」，一若朱子之得列爲聖學，亦只爲其能與象山持異。竊謂朱學之晦而不彰，有四大害。其一害於科舉之陋儒，志在名位，不在學術。其二被禍於清帝王之表揚，與夫承望恩澤之一輩僞學者之希旨而邀寵。然此二者，尙皆在學術之外。其三更甚

者，則爲治朱學而專務於爭門戶，一若只於陸王之反面求之，即爲朱子精旨所在，此則尤爲治朱學之絕大障礙。

而又有第四害：自有朱子，理學大盛，道家固已不振，而釋氏禪宗亦如強弩之末，更不能與理學相爭衡。於是謬朱反朱者，乃亦只限於儒者與理學之一大傳統之內，更無超出於此以起與朱子持異者，此尤爲朱子學不能大發明大振起之一大障礙。今則西學東傳，國內學術思想界又引起一激動，或者朱子學轉有復興重光之機，此則爲本書著者所深望。

黃梨洲爲明儒學案，其書闡揚王學，頗見精采。晚年有意爲宋元學案，既非夙所究心，殊難勝任愉快。其子百家主一承其家學，以王學餘緒衡量兩宋，宜於不得要領。全祖望謝山本於理學寢饋不深，又濡染於李穆堂之偏見，其修補黃氏父子之宋元學案，所費工力甚爲深博，然於平章學術，考鏡得失，則多有偏阿。於陸學則每致迴護，涉及朱學，則必加糾彈。其語散見，不易覺察。治理學者每先窺此書，憑之入門，而不知其已引導入於歧途。非惟不足升堂奧，亦將無以窺門牆。本學案多引朱子原書，頗少牽引他說。惟黃、全學案乃學者所必治，雖不能一一加以駁正，然於緊要處亦偶有提及。讀者舉一反三，可知本書與黃、全學案著眼不同，持論有別。然亦並不專在朱陸異同一問題上立意，則深望讀者之加察。

「學案」舊例，僅是散摘諸條，略加評案，易使讀者如看格言集，或讀相駁書，幾如理學家言非屬教訓，即係辨詰。學術氣味不免沖淡，思想條理更難體究。使人對理學諸家易生厭倦。在理學盛時，其病尚不易顯。今值理學已衰，學案舊體例急待改進。本書多分篇章，各成條貫，使人每讀一條，易於瞭解其在一家思想全體系中之地位與意義。分而讀之，固可各見其有然。合而思之，乃可盡見其所以然。自可知一家學術，必有其根柢所在，與其精神所寄。固不輕爲教訓，亦非專務辨詰。因名本書爲「新學案」，亦只指其體例言，非敢標新而立異，以期譁眾而取寵。學者其諒之。

學者初看理學家語錄，每易感其枯燥。學案中又加以摘錄，則枯燥之病益見。本書鈔撮朱子文集、語類，每不厭其繁，又不厭其重複，有一義而輾轉引述至十數條、數十條之多。並亦一仍原文，不輕刪削。期使讀者低徊循誦，反復思繹，得其浸灌膏澤之潤，達於歡暢洋溢之趣。抑且朱子書繁重難讀，嘗一嚮知鼎味，此一嚮則必求其味之腴者，乃可使人雖不見鼎而無憾。斯亦求讀者之諒察。

治一家之學，必當於其大傳統處求，又必當於其大背景中求。本書采錄朱子所言，止於組織條理，讀者自可因文見義，不煩多所闡申，此亦竊師朱子教人解經注書之遺意。惟作者私人仰止



政見，則散附其一二於史學篇，雖不能詳，要亦可見其大體。

本書既成，爲其卷帙之已多，又爲提綱一篇冠諸首。學案求詳，重在記敘。提綱求簡，稍加發揮。庶使讀者易入。然真能發揮朱子學之本意者，宜莫如朱子本人。他人所發揮，或反易失朱子之本意。讀者儻由提綱進讀學案，更由學案進讀朱子之原書，於朱子學術思想自多啟悟。斯而後，可以各自有所發揮，此在古人，謂之自得之學，必如是始爲可貴。否則只讀學案，學案既力求詳盡，雖不覩朱學之全貌，亦可窺朱學之概略。於此而求自得，亦不中不遠。提綱僅爲入門，若徒誦提綱，即謂已知朱子，而遽欲自有所發揮與評騭，此乃朱子平日教人最所力戒之事。是則余之爲此提綱，正恐將因之得罪於朱子。惟若讀提綱者，由是而知朱子思想之邃密，與夫其學術體系之博大，而因以知於曠代大儒，不當輕施己見，即屬讚揚，已屬逾分，妄作彈斥，決難確當。是則雖不治朱子之書，不修朱子之業，讀此提綱，亦足爲博學知服之一助。

學案與提綱，皆於朱子之學術、思想分途敘述。其思想方面，雖片言隻辭，皆出朱子所躬行實踐，親體默證。讀者當反求諸己，心領神會，得一善而拳拳服膺，可以終身享受。此乃理學之所以爲可貴處。至於學術方面，則不論經學、史學、文學及其他諸端，在朱子亦自有此成就而止，學者當不以其所成就而自限。只求得此渠範，明此途轍，鳶之飛，魚之躍，海闊天空，將一











道」，這便兼理與氣而言。陰陽，氣也；一陰一陽則是理矣。（七四）

離而看，則氣與理道爲二。合而看，則氣與理道爲一。既當離合而看，則亦當離合而言也。然太極圖注又曰：

推之於前，不見其始之合，引之於後，不見其終之離。

是則理氣雖當離合看，而理氣則始未有合，終未有離也。終未有離，語詳前。始未有合，語詳後。

問「氣块然太虛，升降飛揚，未嘗止息」。曰：「此張子所謂『虛空即氣』也。蓋天在四畔，地居其中。減得一尺地，遂有一尺氣，但人不見耳。此是未成形者。」問：「虛實以陰陽言否？」曰：「以有無言。及至浮而上，降而下，則已成形者。若所謂『山川之融結，糟粕煨燼』，即是氣之渣滓。要之皆是示人以理。」（九八）

朱子言理氣，多本之濂溪、橫渠，此條乃引橫渠正蒙。正蒙言「虛空即氣」，所謂「有無」，乃









此一分別最爲明晰。中庸章句又言：

氣以成形，理亦賦焉。

此亦言賦稟。「理亦賦焉」者，猶言天亦在物中也。

問：「或問『氣之正且通者為人，氣之偏且塞者為物』，如何？」曰：「物之生，必因氣之聚而後有形。得其清者為人，得其濁者為物。假如大鑪鎔鐵，其好者在一處，其渣滓又在一處。」又問：「氣則有清濁，而理則一同，如何？」曰：「固是如此。理者，如一寶珠，在聖賢則如置在清水中，其輝光自然發見。在愚不肖者，如置在濁水中，須是澄去泥沙，則光方可見。今人所以不見理，合澄去泥沙，此所以須要克治也。至如萬物，亦有此理。天何嘗不將此理與他，只為氣昏塞，如置寶珠於濁泥中，不復可見。然物類中亦有知君臣母子、知祭、知時者，亦是其中有一線明處。然而不能如人者，只為他不能克治耳。且蚤虱亦有知，如飢則噬人之類是也。」（一七）

萬物有生成之理，又有保持恆久之理，復有發展光昌之理。如朝菌蟪蛄，僅得生成，未得保持恆

久。如麟鳳龜鶴，能保持恆久，未能發揚光昌。惟人得理最備，故能兼此三者。此條所言，如君臣母子，乃至聖賢之理，皆爲人道光昌所必具。謂性即理，又謂物之無生者亦具性，此皆言物各有理，乃指生成存在之理言。自生成存在以至保持恆久，而又能發展光昌，皆理也。理，有分指，有兼指，亦學者所當辨。

語類又曰：

太極只是一箇理字。(一)

若無太極，便不識了天地。(二)

若無理，則天地不成天地也。就宇宙自然界言，則曰理與氣。就歷史人文界言，則曰道與器。雖是道在器中，卻只能說器由道成，不能說道從器生，亦不得云器即是道。

語類又曰：

既有形氣，如何得不壞。但一箇壞了，又有一箇。(四五)

天地亦屬形氣，亦須有壞時，但不能說理亦有壞時。理壞了，則一切俱無。故曰「若無太極，便

不翻了天地」。又說，「萬一山河大地都陷了，畢竟理卻只在這裏」。因形氣不得不壞，但一箇壞了又有一箇，則正爲理之常在。理不隨形器之壞而俱壞，亦應不待形氣之生而始生。故若定要爲理氣分先後，則應說理在氣先也。

語類又曰：

大率天地是那有形了，重濁底。乾坤是他性情。其實乾道、天德，互換一般，乾道又言得深些子。天地是形而下者。只是這箇道理，天地是箇皮殼。（六八）

天地僅是箇皮殼，不是在皮殼中長出一番道理，乃是由這道理長成出這皮殼，朱子理先氣後之說，大致如此。謂乾道比天德言得深些子，因言天，已屬有形，在氣一邊。言乾，則指其性情，在理一邊。故乾道、天德兩語，雖可互換，卻有深淺。

理既爲本，又在氣先，然不可離氣求理。語類云：

當初釋迦爲太子時，出遊，見生老病死苦，遂厭惡之，入雪山修行。從上一念，便一切作空看，惟恐割棄之不猛，屏除之不盡。吾儒卻不然。蓋見得無一物不具此理，無一理可達



又曰：

事物可見，其理難知。即事即物，便要見得此理。但要真實於事物上見得這箇道理，然後於己有益。大學之道，不曰窮理，而謂之格物，只是使人就實處窮竟。事物物上有許多道理，窮之不可不盡也。（七五）

又曰：

事事物物上便有大本。苦只說大本，便是釋老之學。（一五）

又曰：

有一種人，思慮向裏去，嫌眼前道理粗，於事物上都不理會，此乃談玄說妙之病，其流必入於異端。（一六）

又曰：



















又曰：

「所見無全牛」，熟。（一二五）

庖丁解牛，依着牛身筋骨上紋路子下刀，故能游刃有餘地。格物窮理，如在牛身上窮此解牛之理。捨卻牛身，即無解牛之理可得。朱子常以「熟」字教學者，看得牛身熟，即見無全牛。非是無全牛，只看熟了其身上筋骨紋路子，即若無全牛也。但此乃從氣言理。若推擴看此氣之整體，則理又似此氣一大匡廓，大架構。氣只由理形成，不能在理外。若如此說，究不能謂理之於氣一無所主宰，故曰氣必不違乎理也。

問：「天地之心，天地之理，理是道理，心是主宰底意否？」曰：「心固是主宰底意。然所謂主宰者，即是理也。」（一）

蒼蒼之謂天，運轉周流不已，便是那箇。而今說，天有箇人在那裏批判罪惡，固不可。說道全無主之者，又不可。這裏要人見得。（二）

問：「天地之心亦靈否？還只是漠然無為？」曰：「天地之心，不可道是不靈，但不如人









下無無性之物，即如來喻，木燒為炭，人陰為土，亦有此灰土之氣。既有灰土之氣，即有灰土之性，安得謂枯槁無性也。

此書分別理氣形體，所謂格物之學也。朱子學尚綜合，又尚分析。重會通，又重條理。此兩書，上自古經籍，下至北宋諸儒之說，皆爲之分析條理而綜合會通之，以求其精粗表裏無不融貫，而稱之曰「義理之原」。所謂氣有粹駁，理有偏全，而天下無無理之物，即謂其無無理之氣也。而氣同理異之大旨，亦畢具於此矣。其立說之最大喫緊處，則在天人之分合上。觀朱子論天人、論聖賢兩章可見。朱子學之博大精深，與其篤厚高明之處，胥當由此參入，學者其無忽焉。

朱子言理，尤重於言理之常。伊川言有變始有常，朱子則言有常始有變。此一分辨，亦極關重要，語詳解經篇。

問：「家齊而后國治天下平，如堯有丹朱，舜有瞽瞍，周公有管蔡，卻能平治，何也？」  
曰：「堯不以天下與丹朱而與舜，舜能使瞽瞍不格姦，周公能致辟於管蔡，使不為亂，便是措置得好了。然此皆聖人之變處。想今人家不解有那瞽瞍之父，丹朱之子，管蔡之兄，都不須如此思量，且去理會那常處。」（一五）

能理會常處，則遇變亦可使之常。若專從變處理會，則不易理會出那常處來。

問：「夫子非不明德，其歷諸國，豈不欲春秋之民皆止於至善，到他不從，聖人也無可奈何。」曰：「若使聖人得位，則必須綏來動和。」又云：「此是說理，理必須是如此。且如『致中和，天地位，萬物育』，然堯有九年之水，想有多少不育之物。『大德必得名位福壽』，也豈箇箇如此，只是理必如此。」（一四）

問：「『大德必得其位，必得其祿，必得其壽』，堯舜不聞子孫之盛，孔子不享祿位之榮，何也？」曰：「此或非常理，今所說，乃常理也。」（六四）

此皆就歷史人事言。又曰：

常如風和日暖，變如迅雷烈風。若無迅雷烈風，則都早了，不可以為常。（三七）

此言自然界。又曰：

家語云：「山之怪曰夔罔兩，水之怪曰龍罔象，土之怪曰羆羊。」皆是氣之雜糅乖戾所生，



抹殺，但亦不急切求解說。

因說：「氣化有不可曉之事，但終未理會得透，不能無疑。」或問：「釋氏有靈怪處，是  
如何？」曰：「多是真偽相雜。人都貪財好色，都重死生，卻被他不貪財，不好色，不重  
死生，這般處也可以降服得鬼神。如六祖衣鉢，說移不動底，這只是胡說。果然如此，何  
不鳴鼓集眾，白晝發去，卻夜間發去，做甚麼？」（四七）

此乃有直斥其僞者，然亦不盡斥其爲僞。是亦一種知之爲知之，不知爲不知之態度也。故朱子於  
言理之後，又繼之以言命。

明儒羅整菴力尊朱子，曾貽書陽明，竭辨異同，而於朱子言理氣則疑之，其因知記有曰：

薛文清讀書錄，甚有體認工夫，然亦有未合處。所云「理氣無縫隙，故曰器亦道，道亦  
器」，其言當矣。至於反覆證明「氣有聚散、理無聚散」之說，愚則不能無疑。夫一有一  
無，其為縫隙也大矣。蓋文清之於理氣，亦始終認為二物，故其言未免時有窒礙也。竊嘗  
以為氣之聚，便是聚之理，氣之散，便是散之理。惟其有聚有散，是乃所謂理也。

又曰：

胡敬齋窮理，似乎欠透。如云：「氣乃理之所為。」又云：「有理而後有氣。」又云：「氣嘗能輔理之美矣，理豈不救氣之衰乎？」

觀此，知整菴之疑朱子，實因後世述朱者如薛、胡，皆於理氣分合言之未能恰當，故推究及於朱子也。

困知記又曰：

通天地，亘古今，無非一氣而已。氣本一也，而一動一靜，一往一來，一闢一闢，一升一降，循環無已。積微而著，由著復微，為四時之溫涼寒暑，為萬物之生長收藏，為斯民之日用彝倫，為人事之成敗得失，千條萬緒，紛紜膠轕，而卒不可亂，有莫知其所已然，是即所謂理也。初非別有一物，依於氣而立，附於氣以行也。朱子有云：「理與氣決是二物。」又云「氣強理弱」，又云「若無此氣，則此理如何頓放」，似此類頗多。

朱子言理氣，有合而看，有離而看，如整菴所引諸條，此皆離而看之語也。然更有合而看之一









周子曰「無極而太極」，蓋云無此形狀，而有此道理耳。（九四）

蓋恐人將太極做一箇有形象底物看，故又說無極，言只是此理也。（九四）

太極分開，只是兩箇陰陽，括盡了天下事物。（九四）

「無極而太極」，只是說無形而有理。所謂太極者，只二氣五行之理，非別有物為太極也。（九四）

以理言之，則不可謂之有。以物言之，則不可謂之無。（九四）

周子恐人於太極之外更尋太極，故以無極言之。既謂之無極，則不可以有底道理強搜尋。

（九四）

若謂物物者亦必是一物，則上帝造物，上帝亦猶一物也。今謂物之前更無他有，故曰「以理言則不可謂之有」。然物不能自爲物，必有所由，故曰「以物言則不可謂之無」。今謂萬物生成之理即寓於物之中，非自別爲一物在於物之外，則人心又往往不肯即此便休，仍將於太極外更尋太極，於寓於物中之理以外更尋一超物而獨立之理，故必謂之無極，庶使人不再以有底道理去尋求也。

又曰：

太極即在陰陽裏。自見在事物而觀之，則陰陽涵太極。推其本，則太極生陰陽。（七五）

問：「太極始於陽動乎？」曰：「陰靜是太極之本，然陰靜又自陽動而生。一靜一動，便是一箇闢闔。自其闢闔之大者推而上之，更無窮極，不可以本始言。」（九四）

問：「無極而太極有積漸否？」曰：「無積漸。」（九四）

周子所謂「無極而太極」，非謂太極之上別有無極也。但言太極非有物耳。如云「上天之載，無聲無臭」。故云「無極之真，二五之精」，既言無極，則不復別舉太極也。（九四）

文集卷四十九答王子合書有一束與此條下語同。

問：「此『上天之載』，即是太極否？」曰：「蒼蒼者是上天，理在『載』字上。」（九四）

因天仍只是形而下，天能載，乃始見天之理。太極則只是理，不指形言。

語類又曰：



人多誤解。

後人多疑朱子之理氣分說，明儒羅整菴困知記謂：「凡物必兩而後可以言合，太極與陰陽果二物乎？其爲物也果二，則方其未合之先，又各安在？朱子終身認理氣爲二物，其原蓋出於此。」羅氏指出朱子主理氣兩分，其說本於濂溪太極圖說，是也。「太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰」，亦即朱子理先氣有之所本。黃梨洲宋元學案又爲太極圖說辨護，謂整菴所辨之三語，「正明理氣不可相離，故加『妙合』以形容之，猶中庸言『體物而不可遺』也。非『二五之精』，則亦無所謂『無極之眞』矣。朱子言『無形有理』，即是尋『無極之眞』於『二五之精』之外，雖曰無形，而實爲有物，亦豈無極之意乎？故以爲歧理氣出自周子者非也。」梨洲此說，可以解「無極之眞」與「二五之精」之「妙合」，然不悟太極生陽生陰，豈非亦歧太極與陰陽而二之乎？朱子說理氣，實乃一而二，二而一，所謂「要得分明，不可不拆開說」。後人之辨，皆由未究朱子立言之大與其詳，乃亦不得其立言眞意之所在。

文集卷四十九答王子合有云：

周子所謂「無極而太極」，非謂太極之上別有無極也。但言太極非有物耳。如云「上天之



又文集卷四十五答廖子晦有云：

論孟之言，平易明白，固無此等玄妙之談。雖以子思、周子喫緊為人，特著中庸、太極之書以明道體之極致，而其所說用功夫處，只說「擇善固執」、學問思辨而篤行之，只說「定之以中正仁義而主靜」、「君子修之吉」而已。未嘗使人日用之間，必求見此天命之性、無極之真，而固守之也。蓋原此理之所自來，雖極微妙，然其實只是人心之中許多合當做底道理而已。但推其本，則見其出於人心，而非人力之所能為，故曰「天命」。雖萬事萬化皆自此中流出，而實無形象之可指，故曰「無極」耳。若論功夫，則只「擇善固執」、「中正仁義」，便是理會此事處。非是別有一段根原功夫又在講學應事之外也。如說「求其放心」，亦只是說日用之間，收斂整齊，不使心念向外走作，庶幾其中許多合做底道理漸次分明，可以體察。亦非捉取此物，藏在胸中，然後別分一心出外以應事接物也。來書又云：「事事物物，皆有實理，如仁義禮智之性，視聽言動之則，皆從天命中來，須如顏、曾洞見全體，即無一不善。」此說雖似無病，然詳其語脈，究其意指，亦是以天命全體者為一物之渾然，而仁義禮智之性，視聽言動之則，皆是其中零碎渣滓之物，

初不異於前說也。至論所以為學，則又不在乎事物物之實理，而特以洞見全體為功，凡此似亦只是舊病也。且曰洞見全體而後事無不善，則是未見以前，未嘗一一窮格以待其貫通，而直以意識想像之耳。是與程子所訂「對塔而說相輪」者，何以異哉。

此書轉而言功夫，可謂平實切近之至。但若不認有理而只言氣，不認本體而只言工夫，則有如明儒所謂「工夫即是本體」。而黃梨洲明儒學案序乃曰：「心無本體，工夫所至，即其本體。窮理者窮此心之萬殊，非窮萬物之萬殊。」自象山僅言心，不喜言性，至陽明言良知，亦不重言性與天道。循此以下，則非至如梨洲之言不止。然洵如梨洲所言，則理學亦無可再續。是亦猶羅整菴之主張，僅主有二氣五行而不主有太極，而僅以一敬字作工夫，幾乎其不折而入此絕境乎。由此見朱子之理氣分言，實有其卓識宏抱與其深情密意之所為不可及也。

語類又曰：

不求其所以然，只說一箇自然，是顛預也。（一四）

只言一氣一心，更不問其所以然，此非顛預而何。



語類又云：

「五行一陰陽也，陰陽一太極也。」二氣交感，所以化生萬物，這便是「天地之塞吾其體，天地之帥吾其性」。萬物到秋冬時各自收斂閉藏，忽然一下春來，各自發越條暢，這只是一氣。一箇消，一箇息。那箇滿山青黃碧綠，無非是這太極。（九四 一一六）

又曰：

「無極而太極」，而今人都想像有箇光明閃爍底物事在那裏。不知本是說無這物事，只是有箇理，解如此動靜而已。及至一動一靜，便是陰陽。一動一靜循環無端。「太極動而生陽」，亦只是從動處說起，其實動之前又有靜，靜之前又有動，推而上之，其始無端。推而下之，以至未來之際，其卒無終。自有天地，便只是這物事在這裏流轉。一日便有一日之運，一月便有一月之運，一歲便有一歲之運，都只是這箇物事滾滾將去。一箇起，一箇倒。一箇上，一箇下。其動也便是中是仁，其靜也便是正是義。不動則靜，不靜則動。「聖人定之以中正仁義」，便是主張這箇物事。（一一六）

這個物事便是太極，太極本無這物事，只是一箇理。理解動靜，便是陰陽，便是氣。但朱子並不說這物事只是理不是氣。當然亦不說這物事只是氣不是理。「天下未有無理之氣，亦未有無氣之理」，即是說無無陰陽之太極，亦無無太極之陰陽。故曰「妙合而凝」。爲要得見這箇物事分明，則不可不拆開爲說，故分理氣爲二說之也。

朱子又把橫渠正蒙與濂溪太極圖合說。語類云：

「由太虛有天之名」，這全說理。「由氣化有道之名」，這說着事物上。（六〇）

又曰：

「由太虛有天之名」，只是據理而言。「由氣化有道之名」，由氣之化，各有生長消息底道理，故有道之名。既已成物，則物各有理，故曰「合虛與氣有性之名」。（六〇）

又曰：

虛只是說理。（六〇）





吾體。知死之亡者，可與言性矣。」橫渠此論，聞造化之祕，明人性之源，開示後學之功大矣。朱子乃論而非之，曰：「性者，理而已矣，不可以聚散言。其聚而生散而死者，氣而已矣。所謂精神魂魄，有知有覺者，皆氣所為也。故聚則有，散則無。若理則初不為聚散而有無也。」嗟乎！其不然也甚矣。朱子又曰：「氣之已散者，既散而無有矣，其根於理而日生者，則固浩然而無窮。」今為之改曰：「氣之已散者，既歸於太虛之體矣。其氤氲相感而日生者，則固浩然而無窮。」張子所謂「死而不亡者」如此。

浚川以橫渠「死而不亡者」惟氣，朱子謂之「大輪迴」，其說詳橫渠篇。浚川又曰：

有形亦是氣，無形亦是氣。道寓其中。有形，生氣也。無形，元氣也。元氣無息，故道亦無息。

於生氣之上又加一元氣，不幾於架牀疊屋乎？又曰：

虛受乎氣，非能生氣。理載於氣，非能始氣。





















自有月川「死人騎活馬」之疑，遂啟羅整菴「天地無非一氣，初非別有一物曰理」之論。梨洲又承整菴之意，故曰「理氣蓋一物而兩名，非兩物而一體」。此說似是，而復失之。止曰「一物兩名」，當知兩名之間自有不同。否則兩名若無不同，既爲一物，又何煩有兩名。又梨洲謂理氣乃一物，不如說是一體。惟雖一體，當合而看，又離而看，上述朱子論理氣篇，已剖析甚詳，讀者其細闡焉可也。















說陰陽必說到易卦，說易即說宇宙。宇宙只是一體，此體便是一氣。從此一氣分陰分陽，那裏是陰陽二氣對立而成宇宙乎。故又曰：

只從陰陽處看，則所謂太極者，便只是在陰陽裏。所謂陰陽者，便只在太極裏。而今人說陰陽上面別有一箇無形無影底物是太極，非也。（九五）

陰陽便是宇宙太極之體，此即朱子太極圖解所謂之「渾然一體」也。故又曰：

陰陽五行為太極之體。（三六）

此體字是體質。道之本然之體不可見，觀此則可見無體之體。（三六）

無極猶言無體之體。無極不在太極之外或上，猶宇宙之體亦不在陰陽之外或上也。故又曰：

「易有太極」，便是下面兩儀四象八卦。自三百八十四爻摠為六十四，自六十四摠為八卦，自八卦摠為四象，自四象摠為兩儀，自兩儀摠為太極。以物論之，易之有太極，如木之有根，浮屠之有頂。但木之根，浮屠之頂，是有形之極。太極卻不是一物，無方所頓

效，是無形之極。故周子曰「無極而太極」，是他說得有功處。夫太極之所以為太極，卻不離乎兩儀四象八卦，如「一陰一陽之謂道」，指一陰一陽為道則不可，而道則不離乎陰陽也。（七五）

陰陽即是太極之體，亦可說其是道體，其非兩體對立更可見。

朱子又說「至微之物也有箇背面」，是謂陰陽猶一體之正反面也。正反必有主從，故朱子謂「進處是陽，退處是陰，長處是陽，消處是陰」。進與長是正面，是上一截，退與消是反面，是下一截。物必先有長進，乃有消退，此亦主從與上下截之辨也。語類又云：

且如造化周流，未着形質，便是形而上者屬陽。才麗於形質，為人物，為金木水火土，便轉動不得，便是形而下者屬陰。若是陽時，自有多少流行變動在。及至成物，一成而不返。謂如人之初生屬陽，只管有長，及至長成，便只有衰。此氣逐旋衰減，至於衰盡則死矣。周子所謂「原始反終」，只於衰盡處可見反終之理。（九四）

陽屬始，是上一截。陰屬終，是下一截。語類又曰：

乾無對，只是一箇物事。至陰則有對待，大抵陰常虧於陽。（六九）

乾無對待，只有乾而已，故不言坤。坤則不可無乾，陰體不足，常虧欠，若無乾，便沒上截。大抵陰陽二物，本別無陰，只陽盡處便是陰。（六九）

坤本是箇無頭底物。（六八 六九）

此一分辨，至爲重要，若換辭言之，則曰：

只乾便是氣之統體，物之所資始，物之所正性命，豈非無所不包。但自其氣之動而言則爲陽，自其氣之靜而言則爲陰。所以陽常兼陰，陰不得兼陽。陽大陰小，陰必附陽。皆此意也。（六九）

如是則雖說陰陽對待，不可說無陽有陰。

問：「剝一陽盡而爲坤，程云：『陽未嘗盡也。』」曰：「剝之一陽未盡時，不曾生。纔盡於上，這些子便生於下了。」（七一）

問：「一陽復於下，是前日既退之陽已消盡，而今別生否？」曰：「前日既退之陽已消





可見。此理自是悠地，雖堯舜之世，豈無小人，但有聖人壓在上面，不容他出而有為耳，豈能使之無邪？」（七一）

劉履之說：

蔡季通嘗言：「陰不可以抗陽，猶地之不足以配天，此固然之理也。而伊川乃謂：『陰亦然，聖人不言耳。』元定不敢以為然也。」（七一）

實則蔡氏意見，正與朱子所謂「陽無對待，陰有對待」，「陽可兼陰，陰不能兼陽，陽大陰小」，「陽是統體，陰有虧欠」云云者相類似。惟言有多端，此乃純就理言，而理必因事而見，就事言之，則純陽之乾，亦不害於陰之未盡。朱子陳義，有時每若支離而實則圓宏，此其一例也。

語類又曰：

陽來謂之復，復者，是本來物事。陰來謂之姤，姤是偶然相遇。（六五）

此仍是陰不能與陽相對也。物消必長，是本來要長。物長必消，則是偶然有消。物之有長有消，皆屬自然，何以必要如此分別，此則聖人參贊裁成之道也。又曰：

陽化而為陰，只恁消縮去，無痕迹，故謂之化。陰變而為陽，其勢浸長，便覺突兀，有頭面，故謂之變。（七五）

自陰來做陽，其勢浸長，便覺突兀有頭面。自陽去做陰，這只是漸漸消化去。（七五）

天地之所以為天地，人物之所以為人物，皆自陰來做陽之變也。若自陽去做陰，則天地閉，人物滅矣。一任自然，恐是自陽去做陰底成分多了。故必濟之以人文之道，使自陰來做陽也。

語類又曰：

「能說諸心」，乾也。「能研諸慮」，坤也。「說諸心」，有自然底意思，故屬陽。「研諸慮」，有作為底意思，故屬陰。「定吉凶」，乾也。「成疊疊」，坤也。事之未定者屬乎陽，「定吉凶」所以為乾。事之已為者屬陰，「成疊疊」所以為坤。大抵言語兩端處皆有陰陽，如「開物成務」，「開物」是陽，「成務」是陰。如「致知力行」，「致知」是







人，不能皆天理而無人欲，此得其一偏之論。（一一五）

蓋專就事言，誠若天下不能無小人，無人欲。轉就理言，則不可謂天下不可無小人，無人欲也。故雖事理並言，亦必理爲主而事爲從。然朱子言理，亦特就其切近人事者言之。若摒棄人事於不問，懸空言理，於何而顯，亦復與人事何裨，其言陰陽亦如是。故曰：

天地造化，陰陽五行之運，若只管說，要如何？（二八）

可見朱子之微旨。

語類又曰：

無極之前，陰含陽也。有象之後，陽分陰也。陽占卻陰分數。（一〇〇）

此條乃朱子述邵康節語而加以解說。康節嘗謂老子得易之體，故其說易，亦時雜以老莊道家意。所謂「無極之前」，其時方屬混沌，天地未判，人物未生，則只見陰，不見陽，故曰「陰含陽」。「有象之後」，天地已分，人物漸生，其時乃始見陽，故曰「陽分陰」。朱子謂是「陽占

卻陰之分數」。濂溪太極圖說則一本儒家言，雖曰「動靜互爲其根」，然必從「太極動而生陽」說起。朱子言易，極重康節，蓋視其地位猶在二程之上，故曰：

邵子所謂易，程子多理會他底不得。（六五）

但朱子多主理言，常只據濂溪太極圖說，於邵氏易避不深言，此又其微旨所在也。

問：「邵先生說『無極之前』，無極如何說前？」曰：「邵子就圖上說循環之意。自姤至坤是陰含陽。自復至乾是陽分陰。復、坤之間乃無極。自坤反姤是無極之前。」（六五）

朱子頗取康節皇極經世「元會運世」之說，即取其言天地與世運之循環，此就事上言，則已說到濂溪太極圖說之前面去。朱子心存其意，只不肯向人細說耳。語類又曰：

先生謂甘叔懷曰：「曾看河圖洛書數否？無事時好看。雖未是要切處，然玩此時，且得自家心流轉得動。」（六五）

心能流轉，始不拘滯，然此只當於無事時玩，凡此皆其微旨所在。餘參看論數篇。





伊川謂「鬼神者造化之迹」，卻不如橫渠所謂「二氣之良能」。(六三)

「迹」者形下可見。「能」則可屬形上，可推而不可見，故謂伊川說不如橫渠之深切。

問：「『鬼神者，造化之迹也』，此莫是造化不可見，唯於其氣之屈伸往來而見之，故曰『迹』？『鬼神者，二氣之良能』，此莫是言理之自然不待安排？」曰：「只是如此。」

(六三)

問：「鬼神便只是此氣否？」曰：「又是這氣裏面神靈相似。」(三)

此承橫渠，謂氣裏面似有一種神靈，此即氣之能也。

羅整菴困知記有云：

仁智皆吾心之定理，而覺乃其妙用。如以妙用為定理，則大傳所謂「一陰一陽之謂道」，「陰陽不測之謂神」，果何別耶？朱子嘗言「神亦形而下者」，又云：「神乃氣之精英。」須曾實下工夫體究來，方信此言確乎其不可易。不然，則誤以神為形而上者有之矣。黃直卿嘗疑中庸論鬼神有「誠之不可掩」一語，則是形而上者，朱子答以「只是實理處發





之謂哉？

此兩條，整菴辨心性，辨儒釋，皆極精至，皆由朱子見解而來。明此，乃可明朱子言神之真義。

語類又曰：

「鬼神者造化之迹。」神者伸也。鬼者歸也。言鬼神，自有迹者而言之。言神，只言其妙而不可測識。（六三）

此處分鬼神與神兩言之。氣之由伸而歸，由歸而伸，言其迹，則曰鬼神。言其迹之妙而不可測識者則曰神。又曰：

神之為物，自超然於形器之表，貫動靜而言，其體常如是而已。

是專言神，亦可謂是宇宙形上之體。然謂之神者，亦只是形容此體，非謂有神焉以主宰此體也。又曰：

通書理性命章，所謂靈，所謂一者，乃謂太極。

所謂靈，所謂一，若即猶言神。然則並言鬼神，猶之言陰陽，乃天地造化之迹。單言神，或言靈，乃可謂即是天地之造化，亦即是太極。太極非實有是物，故又必曰「無極而太極」。宇宙固有此妙用之神，亦非實有此神發此妙用，乃只就其有妙用而謂之神也。此妙用可以見，故曰形而下。然深言之，太極可謂之即是理，卻不得又謂之即是神。神終不是此宇宙之體，惟是宇宙之妙用，則可形容之爲神耳。

語類又云：

且就這一身看，自會笑語，有許多聰明知識，這是如何得恁地？虛空之中，忽然有風有雨，有雷有電，這是如何得恁地？這都是陰陽相感，都是鬼神。看得到這裏，見一身只是箇軀殼在這裏，內外無非天地陰陽之氣。所以夜來說：「天地之塞吾其體，天地之帥吾其性」，思量來只是一箇道理。（三）

此條以人生界與宇宙自然界通合言之。大至宇宙，近至人身，一切變動生化，皆由陰陽二氣相感而起，此即所謂鬼神。換言之，鬼神者，即此陰陽二氣之相感也。

又曰：



















行，神言其存主。化雖兩，而其行也常一。神本一，而兩之中無弗在焉。合而言之則為神，分而言之則為化。故言化則神在其中，言神則化在其中。言陰陽則太極在其中，言太極則陰陽在其中，一而二，二而一者也。

此條辨析極明白。言理氣是宇宙之體，言神化是宇宙之用。只言理氣不言神化，則宇宙終嫌似有體而無用也。

朱子運用鬼神一觀念發揮其對宇宙之認識，大致如上。茲再述其落實到人生方面之大概說法如下。

於宇宙造化中有生命，於生命中有人類。人類生命為宇宙造化中之最精最靈者。造化之在天地萬物又在人，此兩在也。然天地萬物之造化與人之造化是一非二，是合一也。語類云：

「鬼神者，造化之迹。」神者伸也，鬼者歸也。人自方生，而天地之氣只管增添在身上。

漸漸大，漸漸長成。極至了，便漸漸衰耗，漸漸散。言鬼神，自有迹者而言之。（六三）

又曰：























魄。(一二六)

彼所謂地水，如云魄氣。火風，如云魂氣。又說火風先散，地水後散，則其疾不暴。地水先散，火風後散，則其疾暴。(一二六)

文集卷四十七答呂子約有云：

精，魄也。耳目之精明為魄。氣，魂也。口鼻之噓吸為魂。二者合而成物。精虛魄降則氣散魂遊而無不之矣。魄為鬼，魂為神，禮記有孔子答宰我之問，正說此理甚詳。雜書云：「魂，人陽神也，魄，人陰神也。」亦可取。橫渠、上蔡論此亦詳。

又曰：

魂陽而魄陰，故魂之盡曰散，散而上也。魄之盡曰降，降而下也。古人謂之「徂落」，亦是此義。

又文集卷七十二雜學辯有云：

降者屈而無形，故謂之鬼。遊者伸而不測，故謂之神。人物皆然，非有聖愚之異也。

又文集卷四十四答梁文叔有云：

鬼神，通天地間一氣而言。魂魄，主於人身而言。方氣之伸，精魄固具，然神為主。及氣之屈，魂氣雖存，然鬼為主。氣盡則魄降而純於鬼矣，故人死曰鬼。

又卷五十一答董叔重有曰：

「既生魄，陽曰魂」，謂纔有魄便有魂。自初受胞胎時已具足矣，不可言漸有所知，然後為魂也。

又卷四十九答王子合有云：

二氣之分，即一氣之運。所謂「一動一靜，互為其根，分陰分陽，兩儀立焉」者也。在人者，以分言之，則精為陰而氣為陽，故魄為鬼而魂為神。以運言之，則消為陰而息為陽，故伸為神而歸為鬼。然魂性動，故當其伸時，非無魄也，而必以魂為主。魄性靜，故方其

歸時，非無魂也，而必以魄為主。則亦初無二理矣。

語類又曰：

問「鬼神是功用良能」。曰：「但以一屈一伸看。一伸去便生許多物事，一屈來更無一物了，便是良能功用。」問：「便是陰陽去來？」曰：「固是。」問：「在天地為鬼神，在人為魂魄否？」曰：「死則謂之魂魄，生則謂之精氣，天地公共底謂之鬼神，是恁地模樣。」（六三）

此條分別，似未可拘泥。就世俗恆言，則精氣在生前，魂魄在死後。就古籍雅言，則魂魄與生俱有，非可謂死則謂之魂魄也。又謂死則謂之魂魄，自天地之公共言則謂之鬼神者，其實皆指自然界中公共之精氣言，非謂其人死後別有其人之魂魄與神鬼之存在。此乃朱子獨特所標之新義。此精氣、魂魄、鬼神三語，散見古籍，義各有指，若依朱子新義定此三分法用來解釋古籍，則將有扞格不能通處，並更與世俗恆言大違。故朱子言「是恁地模樣」，亦未確定此三分也。

問：「『氣也者，神之盛也。魄也者，鬼之盛也。』豈非以氣魄未足為鬼神，氣魄之盛者







通。(九八)

此乃通論一氣相感通之理，亦即所謂是神者，而祭祀感格之理亦不外此。語類又云：

這箇天地陰陽之氣，人與萬物皆得之。氣聚則為人，散則為鬼。然其氣雖已散，這箇天地陰陽之理生生而不窮。祖考之精神魂魄雖已散，而子孫之精神魂魄自有些小相屬。故祭祀之禮盡其誠敬，便可以致得祖考之魂魄。這箇自是難說，看既散後一似都無了。能盡其誠敬便有感格，亦緣是理常只在這裏也。(三)

又曰：

自天地言之，只是一箇氣。自一身言之，我之氣即祖先之氣，亦只是一箇氣，所以才感必應。(三)

問：「子孫盡其誠敬則祖考即應，還是虛空之氣？還是吾身之氣？」曰：「只是自家之氣。蓋祖考之氣與己連續。」(二五)

又曰：

這鬼神生死之理，卻怕上蔡見得。看他說「吾之精神即祖考之精神」，說得有理。

(二五)

謝氏云：「全得自家精神，便是祖考精神。」此說好。苟能全得自家精神，則「郊焉而天神格，廟焉而人鬼享」。(二五)

文集卷五十二答吳伯豐有云：

人之氣傳於子孫，猶木之氣傳於實也。此實之傳不泯，則其生木雖枯毀無餘，而氣之在此者猶自若也。此等處，但就實事上推之，反復玩味，自見意味真實深長。推說太多，恐反成汨沒也。

人之有子孫，猶木之結實，此木已枯，而其種則傳。

於是又從祭祖先推說到祭天地山川聖賢。語類云：





此仍以人心之理解釋祭祀之理。

問：「今人聚數百人去祭廟，必有些影響，是如何？」曰：「眾心輻湊處，這些便熱。」

又曰：「古人只臨時為壇以祭，此心發處，則彼以氣感，纔了便散。今人不合做許多神像，只兀兀在這裏坐。」（八七）

人身如一小天地，同時亦是一小造化。天地造化只是一氣流行，其間萬物並生，同屬一氣，自可有其相通之理。但人死後，此一小天地即隨之散盡，此一小造化亦即隨之消失，死後更無鬼神魂魄保留存在。但祭祀乃屬生人之事，既是生人之事，則仍可與天地造化相感通，其主要機括則在此一心。如其家祖先生前曾建基立業，有一番作為，今雖已死，其生時建基立業之一番精神，則仍可影響其子孫之心理感應。逢祭祀時，此家子孫平時之心理感應即可若有所感通。古代聖賢，方其生時，行道立功，永傳不朽。後代有人心乎此聖賢之心，平時景仰思慕，一旦臨祭，克誠克敬，自亦若有所感通。天地山川之至靈至神者，只遇生人負荷了天地大任，祭時心有感通，亦只是此理之發見。故朱子雖不主張有天地山川之神，古聖賢之神，乃至其家祖先之神之存在，只就生人之事言，則祭祀仍有其感通天地造化，感通古今生死之理存在也。

朱子於此又復推廣說之，語類云：

先生答廖子晦書云：「氣之已散者既化而無有矣，而根於理而日生者，則固浩然而無窮也。故上蔡謂『我之精神即祖考之精神』，蓋謂此也。」問：「『根於理而日生者，浩然而無窮』，此是說天地氣化之氣否？」曰：「此氣只一般。周禮所謂天神、地示、人鬼，雖有三樣，其實只一般。若說有子孫底引得他氣來，則不成無子孫底，他氣便絕無了。他血氣雖不流傳，他那箇亦自浩然，日生無窮。如禮書：諸侯因國之祭，祭其國之無主後者。如齊太公封於齊，便用祭其爽鳩氏、季荝、逢伯陵、蒲姑氏之屬。蓋他先主此國來，禮合祭他。不成說有子孫底方有感格之理。便使其無子孫，其氣亦未嘗亡也。」（三）

此言氣雖亡，固自有不亡者在。氣已散，而復有日生者浩然而無窮。如希臘羅馬其亡已久，但今人親履其地，流連瞻仰，苟使熟讀兩國古史，豈不亦可於其心中引發無窮。近代西歐各國民族固與古希臘羅馬血統不屬，但在文化精神上，不害其爲由之而激發引生。在西方固無祭其因國之禮，然其理則同，不可曰無。此即朱子所謂鬼之中復有神也。故朱子言祭祀之禮，乃會通天地萬物古今異世而合一言之，實爲朱子宇宙本體論形上學中一番主要見解也。故曰：





魄言。因有此長存不滅之氣魄，乃始有人物生命之氣魄。若謂只有光氣常新之日月，更無終古不易之日月，則無此理矣。

故曰：

「事人、事鬼」以心言，「知生、知死」以理言。（三九）

氣之日盛而長爲生，氣之日衰而盡爲死。死者不復存，此以理言也。事人事鬼，如鬼神之洋洋乎常在，此就人之心情言也。又曰：

死生人鬼，氣則二，理則一。（三九）

死生人鬼，就氣言則二而別，就理言則通爲一。此亦是一種「妙而不可測識」之神之存在也。今若專就氣言，謂天地自天地，萬物自萬物，人自人，各不相關，又謂人死便休，更不與人生界有其內在之相通，則天地變爲四分五裂，造化變爲起滅無常，除此更何可言？若就理言，則可通而爲一。故天地萬物造化之氣之最精英最靈之所凝聚則曰人，人身之氣之最精英最靈之所凝聚則曰心。心具眾理，故可以發現此眾理而主宰運使之，故知天地造化之有神。而所謂神者，亦此氣之









精，妙合而凝。」所謂真者理也，所謂精者氣也；所謂則者性也，所謂物者形也。上下千有餘年之間，言者非一人，記者非一筆，而其說之同，如合符契，非能牽聯配合而強使之齊也。此義理之原，學者不可不察。

既重會通，又重分析，分析至於至細，而後能會通至於至大，此書乃一好例。

又文集卷六十一答歐陽希遜有曰：

所論鬼神一章，全不予細，援引太多，愈覺支離，不見本經正意。祭統所說「如有見聞」，論語所說「祭神如在」，皆是主於祭者而言。此章言「使天下之人齊明盛服以承祭祀」，是主於鬼神而言，自有賓主。又來喻言，「如其神之在焉，非真有在者也」，此言尤害理。若如此說，則是僞而已矣，又豈所謂「誠之不可掩」乎？「昭明<sub>煮蒿</sub>悽愴」，疏說非是。「昭明」謂光景，「<sub>煮蒿</sub>」謂氣象，「悽愴」使人神思灑淅，如漢書云風肅然者。「宰我答問」一章所論鬼神，正與中庸相表裏，今且先看中庸意思分明，卻看此章，便見子細。

















釋氏只說見性，下梢尋得一箇空洞無稽底性。（一五）

吾儒喚醒此心，欲他照管許多道理。佛氏則空喚醒在此，無所作為。（一七）

此數條關佛語，可深看，可淺看。淺看則佛家不如儒學在人事上下工夫，此乃朱子早年意見。深看則雙方在宇宙本體論方面有異同，此乃朱子五十以後之見解。細看本篇朱子論鬼神各節可見。

文集卷四十一答程允夫有曰：

死生鬼神之理，非窮理之至未易及。如所論，恐墮於釋氏之說。性固無死生，然性字須子細理會，不可將精神知覺做性字看也。

又文集卷四十五有答廖子晦書論此較詳，書曰：

賢者之見所以不能無失者，正坐以我為主，以覺為性爾。夫性者，理而已矣。乾坤變化，萬物受命，雖所稟之在我，然其理則非有我之所得私也。性只是理，不可以聚散言。其聚而生、散而死者，氣而已矣。所謂精神魂魄，有知有覺者，皆氣之所為也。故聚則有，散則無。若理則初不為聚散而有無也。鬼神便是精神魂魄，程子所謂「天地之功用」、「造

化之迹」，張子所謂「二氣之良能」，皆非性之謂也。故祭祀之禮，以類而感，以類而應，若性則又豈有類之可言耶？然氣之已散者，既化而無有矣，其根於理而日生者，則固浩然而無窮也。故上蔡謂「我之精神即祖考之精神」，蓋謂此也。然聖人之制祭祀也，設主立尸，燔蕭灌鬯，或求之陰，或求之陽，無所不用其極，而猶止曰「庶或享之」而已。其至誠惻怛、精微恍惚之意，蓋有聖人所不欲言者，非可以世俗粗淺知見，執一而求也。豈曰一受其成形，則此性遂為吾有，雖死而猶不滅，截然自為一物，藏乎寂然一體之中，以俟夫子孫之求而時出以饗之耶。必如此說，則其界限之廣狹，安頓之處所，必有可指言者。且自開闢以來積至於今，其重併積疊，計已無地之可容矣，是又安有此理耶？且乾坤造化，如大洪爐，人物生生，無少休息，是乃所謂「實然之理」，不憂其斷滅也。今乃以「一片大虛寂」目之，而反認人物已死之知覺謂之「實然之理」，豈不誤哉！又聖賢所謂「歸全安死」者，亦曰無失其所受乎天之理，則可以無愧而死耳，非以為實有一物，可奉持而歸之，然後吾之不斷不滅者得以晏然安處乎冥漠之中也。「夭壽不貳，脩身以俟之」，是乃無所為而然者，與異端為「生死事大，無常迅速」然後學者，正不可同日而語。今乃混而言之，以彼之見，為此之說，所以為說愈多而愈不合也。



施其造化矣。是豈有此理乎？煩以此問子晦，渠必有說，卻以見論。

連、廖兩人，蓋持相同意見者。朱子辨「死而不亡」之說，可謂暢竭無餘蘊矣。

語類又曰：

儒者以理為不生不滅，釋氏以神識為不生不滅。龜山云：「儒釋之間，其差眇忽。」以某觀之，真似冰炭。（一二六）

然朱子論鬼神，實乃真見其實然，非爲辨佛說而云然也。惟爲真見其實然，故於釋氏之說乃不容不辨。文集卷五十六答鄭子上有云：

來書所問鬼神二事，古人誠實於此處真是見得幽明一致，如在其上下左右，非心知其不然，而姑為是言以設教也。後世說「設教」二字甚害事。如溫公之學問，雖一本於誠，而其排釋氏，亦曰「吾欲扶教耳」。此只是看道理不透，非獨欺人，而并以自欺。此大學之序所以必始於格物以致其知也。











於是仁爲天心，亦即天道，盈天地皆在仁之孕育中，而理氣之對舉，亦以仁字兼攝并包，會通而合一焉。老子曰：「天地不仁，以萬物爲芻狗。」視朱子此說，則迥然別矣。

理無迹，故朱子特以氣言。語類云：

仁是天地之生氣。(六)

若以物各有生言，則生亦必有死。但以萬物統體言，則宇宙惟一生，死亦生之一節，亦所以善其生也。

今以樹爲喻，夫樹之根固有生氣，然貫徹首尾，豈可謂幹與枝、花與葉無生氣也。只如四時，春爲仁，有箇生意。在夏則見其有箇亨通意，在秋則見其有箇成實意，在冬則見其有箇貞固意。在夏秋冬，生意何嘗息。本雖彫零，生意則常存。大抵天地間只一理，隨其到處，分許多名字出來。(六)

又曰：









爲是生出許多萬物。故曰：

天之生物之心，無停無息。春生冬藏，其理未嘗間斷。到那萬物各得其所時，便是物物如此。「乾道變化，各正性命。」「各正性命」，是那一草一木各得其理。「變化」是箇渾全底。（二七）

天地只是一箇渾全公共底生，因有此渾全公共底生，遂演化出億兆萬各別自私底生來。若非有此一箇渾全公共底生，則何來有億兆萬各別自私之生之各得其所而存在不息乎。又曰：

「天地以生物爲心」，天包着地，別無所作為，只是生物而已。亘古亘今，生生不窮，人物則得此生物之心以爲心。（五三）

是直說天地有心，又直說「天地以生物爲心」。此心即是仁。生即是仁，生之渾全相通，與其生生之不窮不息，皆仁也。又云：「人物得此心以爲心」，乃由此轉落到人生界。語詳論仁下篇。又曰：

寅卯辰是萬物初生時，是那生氣方發，這便是仁。至巳午未，則萬物長茂，只是那生氣發得來盛。及至申酉戌，則那生氣到此生得來充足無餘。那物事只有許多限量，生滿了，更生去不得，須用收斂。所以「秋」訓「摯」，摯，斂也。生氣到這裏都摯斂了。若更生去，則無合殺矣。及至亥子丑，屬冬，冬，終也。終，藏也。生氣到此都終藏了，然那生底氣早是在裏面發動了，可以見生氣之不息。所以說「復見天地之心」也。（五三）

生氣不能儘發儘盛，無收斂，無終藏，此亦生之理則然。

問「復見天地心」。曰：「天地之心別無可做，『大德曰生』，只是生物而已。謂如一樹，春榮夏敷，至秋乃實，至冬乃成。雖曰成實，若未經冬，便種不成。直是受得氣足，方自小而大，各有生意。到冬時，疑若樹無生意矣，不知卻自收斂在下，每實各具生理，便見生生不窮之意。通書曰：『元亨，誠之通；利貞，誠之復。』通即發用，復即本體也。」（六九）

生氣之由終而復，此亦生之理則然。



$$P_i Q_i = P_i X_i + \beta_i (Y - \sum_{k=1}^n P_k X_k) \quad i = 1, 2, \dots, n \quad k = 1, 2, \dots, n \quad (1)$$

上式中,  $P_i$  为第  $i$  种商品 (或服务) 的价格;  $Q_i$  为消费者对第  $i$  种商品 (或服务) 的总需求量;  $X_i$  为消费者对第  $i$  种商品 (或服务) 的基本需求量;  $Y$  表示消费者的收入水平;  $\beta_i$  为消费者对第  $i$  种商品 (或服务) 的边际消费倾向。对于截面资料,  $P_i X_i$  和  $\sum_{k=1}^n P_k X_k$  均为常数, 则式 (1) 经数学变换为:

$$P_i Q_i = \alpha_i + \beta_i Y \quad (2)$$

$$P_i X_i = \alpha_i + \beta_i \frac{\sum_{i=1}^n \alpha_i}{1 - \sum_{i=1}^n \beta_i} \quad (3)$$

式 (2) 是简单回归方程, 利用农村居民的收支资料, 采用最小平方方法即可求得  $\alpha_i$  和  $\beta_i$  的估计值, 然后再带入式 (3), 求出基本需求。

在确定了消费需求函数的形式以后, 可计算出消费者对于各种商品 (或服务) 的需求收入弹性, 即在价格不变的情况下, 消费者对各种商品 (或服务) 的需求对收入变化的反映程度, 其计算公式如下:

$$E_i = (dV_i/dY) \times (Y/V_i) = \beta_i Y/V_i \quad (4)$$

式 (4) 中  $E_i$  为消费者对第  $i$  种商品 (或服务) 的需求收入弹性;  $Y$  为人均收入;  $V_i$  为消费者对第  $i$  种商品 (或服务) 的平均消费支出。

测算的资料来源于《中国统计年鉴》2003 年、2004 年各地区农村居民人均纯收入以及各地区农村居民生活消费支出数据的混合样本, 但剔除了农村人均纯收入 4 000 元以上的样本。这基于两点考虑: 一是根据对农村居民的收支项目分别进行了频数分布和散点图分析, 发现人均纯收入 4 000 元以上、特别是 5 000 元以上的数据比较异常, 初步分析表明拟合的效果不太理想; 二是考虑到收入较高的农民支付能力没有问题, 支付能力分析的重点主要是针对收入相对比较低的农民而言的。鉴于这两方面的考虑, 剔除了人均纯收入 4 000 元以上的 13 个样本, 剩下 49 个样本数据用于合作医疗的支付能力分析。

## (二) 家庭收支状况

这里先采用年人均总收入和年人均总支出来反映农民的家庭收支状况。笔者根据 2004 年《中国统计年鉴》的标准, 按照年人均纯收入的高低, 将农民分成低收入户、中低收入户、中等收入户、中高收入户和高收入户五组。可以看出, 在“低收入户”组, 年人均总收入低于年人均总支出, 赤字约为 230 元。而在“中低收入户”组, 年人均总收入高出年人均总支出近 180 元, 而在“中等收入户”组以及以后, 年人均总收入均高于年人均总支出, 说明年底有相当的结余 (参见表 1)。

表 1 不同收入组农户家庭人均总支支情况 (2003)

	低收入户	中低收入户	中等收入户	中高收入户	高收入户
平均每人总收入 (1) (元)	1573.40	2327.99	3123.12	4219.52	7999.28
平均每人总支出 (2) (元)	1803.31	2148.59	2668.13	3336.13	5763.72
(1) - (2)	-229.91	179.4	454.99	883.39	2236.56

注: 农村家庭收入分组方法是将所有调查户依户人均纯收入由低到高排队, 按 20%、20%、20%、20%、20% 的比例依次分成低收入户、中低收入户、中等收入户、中高收入户、高收入户等五组。

资料来源: 国家统计局. 中国统计年鉴 (2004), 北京: 中国统计出版社, 2005



朱子直認造化爲天地心，造化即仁，仁即造化，動靜有無之辨皆其次。老子、王弼說無，無中何來有造化？

又曰：

此不可分前後。但今日所積底，便爲明日之動。明日所積底，便爲後日之動。只管恁地去。觀復是老子語，儒家不說。老子愛說動靜，「萬物並作，吾以觀其復」，謂萬物有歸根時，吾只觀他復處。（七一）

老子教人回頭向後看，從消極一端看去，朱子教人舉頭向前看，從積極一端看去，此雙方所抱宇宙觀意態之不同。

語類論易傳「顯諸仁，藏諸用」二語云：

「『顯諸仁』，是可見底，便是『繼之者善也』。『藏諸用』，是不可見底，便是『成之者性也』。『藏諸用』是『顯諸仁』底骨子。正如說『一而二，二而一』。亦如元亨利貞，元亨是發用流行處，利貞便是流行底骨子。」又曰：「『顯諸仁』，德之所以盛。『藏諸



























玄，妙也；孰是有所受而能生物者也。至妙之理，有生生之意焉，程子所以取老氏之說也。」（一二五）

遺書第三伊川語：「莊生形容道體之語，儘有好處。老氏『谷神不死』一章最佳。」故此處曰程子取之。程朱言宇宙道體，多取之易，時亦取之於老莊。其言心，則多取之中庸，時亦取之於禪家。故曰「這箇如何占得斷」。然老子言「天地不仁，以萬物爲芻狗」，又曰「失道而後德」，則雖亦有取，要是大本不同也。





此言天人之一體。天亦在人，人即是天，交互相存，而非隔離對立。語類又云：

人兼體乾坤之德。「乾以易知」者，乾健不息，惟主於生物，都無許多艱深險阻，故能以易而知太始。坤順承天，惟以成物，都無許多繁擾作為，故能以簡而作成物。大抵陽施陰受，乾之生物如瓶施水，其道至易。坤惟承天以成物，別無作為，故其理至簡。其在人，則無艱阻而白直，故人易知。順理而不繁擾，故人易從。易知則人皆同心親之。易從則人皆協力而有功矣。「有親」、「可久」，則為賢人之德，是就存主處言。「有功」、「可大」，則為賢人之業，是就做事處言。「乾以易知」，便是指存主處。「坤以簡能」，便是指做事處。故「易簡而天下之理得」，則「與天地參矣」。（七四）

人生天地間，必求能與天地參，乃得謂之天在人，天人一。天地之理，不過曰能生物，能成物，自天地言之，其理實甚易簡。人能得此易簡之理，自能繼天地而生物成物，贊天地而與之參，此乃人之所以為人。

朱子論天又必兼理氣而兩言之，故曰：

皆天所為，但理與氣分為兩路。氣亦天也。理精一，故純。氣粗，故雜。（五九）

欲知朱子「天即理」之說，又必知其「氣亦天」之說，故曰：

「性與氣皆出於天。性只是理，氣則已屬於形象。性之善，固人所同。氣便有不齊處。」因指天氣而言：「如天氣晴明舒豁，便是好底氣。稟得這般氣，豈不好！到陰沉黯淡時，便是不好底氣。稟得這般氣，如何會好？畢竟不好底氣常多，好底氣常少。以一歲言之，一般天氣晴和，不寒不暖，卻是好，能有幾時。如此看來，不是夏寒便是冬暖，不是愆陽便是伏陰，所以昏愚凶狠底人常多。」（五九）

天地生人，昏愚凶狠底常多，此是事實。此果屬何等理？故必理氣兼言，乃明得天之真相也。

問：「一陰一陽宜若停勻，則賢不肖宜均，何故君子常少而小人常多？」曰：「自是他那物事駁雜，如何得齊。且以撲錢譬之，純者常少，不純者常多。自是他那氣駁雜，或前或後，所以拗，不能得他恰好，如何得均平。且以一日言之，或陰或晴，或風或雨，或寒或熱，或清爽，或鶻突。一日之間，自有許多變，便可見矣。」又問：「雖是駁雜，然畢竟





高宗夢傳說，據此則是真有箇天帝與高宗對答。曰：「吾養汝以良弼。」今人但以主宰說帝，謂無形象，恐也不得。若如世間所謂玉皇大帝，恐亦不可。畢竟此理如何，學者莫能答。（七九）

此條沈間錄，乃朱子晚年語。天是否真有一主宰，此問題直至朱子晚年仍抱一寬緩之存疑態度。要之不能說天無主宰，此主宰則只是理。然理又不能全主宰得。此處當細讀理氣篇，可悟朱子意見。

或問：「『天視自我民視，天聽自我民聽』，天便是理否？」曰：「若全做理，又如何說自我民視聽，這裏有些主宰底意思。」（七九）

又云：

天固是理，然蒼蒼者亦是天，在上而有主宰者亦是天，各隨他所說。今既曰視聽，理又如何會視聽？雖說不同，又卻只是一箇。知其同，不妨其為異。知其異，不害其為同。嘗有一人題分水嶺，謂水不曾分，某和其詩曰：「水流無彼此，地勢有西東。若識分時異，方



問：「文如何經天緯地？」曰：「如織布絹，經是直底，緯是橫底。」問：「文之大者莫是唐、虞、成周之文？」曰：「『裁成天地之道，輔相天地之宜』，此便是經天緯地之文。」（二九）

人能展布此仁道，乃能成「經天緯地之文」。故曰：

人是天地中最靈之物。天能覆而不能載，地能載而不能覆，恁地大事，聖人猶能裁成輔相之，況於其他。（一一〇）

又曰：

天地不會說，倩他聖人出來說。（六五）

又曰：

天只是動，地只是靜，到得人便兼動靜，是妙於天地處。故曰：「人者天地之心。」論人之形，雖只是器；言其運用處，卻是道理。（一〇〇）



然則惟人乃能運用天地而妙於天地也。故雖曰「天即人」，而人實有能天地之所不能者。

語類又曰：

「天豈有耳目以視聽，只是自我民之視聽，便是天之視聽。如『帝命文王』，豈天諄諄然命之，只是文王要恁地，便是理合恁地，便是帝命之也。」又曰：「若一件事，民人皆以為是，便是天以為是。若人民皆歸往之，便是天命之也。此處甚微，故其理難看。」

(一六)

如此說之，豈非天反而像聽命於人，而又曰「天命之」，故曰其理甚微難看也。「文王要恁地，便是理合如此，便是帝命之」，此數語又見語類卷八十一，朱子蓋是屢言之。

問：「先生解『文王陟降，在帝左右』，文王既沒，精神上與天合，看來聖人稟得清明純粹之氣，其生也，既有以異於人，則其散也，其死與天為一。則其聚也，其精神上與天合，一陟一降，在帝左右，此又別是一理，與眾人不同。」曰：「理是如此。若道真有箇文王上上下下則不可。若道詩人只胡亂恁地說，也不可。」(八一)

此處可參讀鬼神篇。

又曰：

「在帝左右」，察天理而左右也。古注亦如此。左氏傳「天子所右，寡君亦右之，所左亦左之」之意。（八一）

上引兩條，對「在帝左右」一語解說各不同。然此乃小節。解經非難，而說理爲難。上一條或人所問，乃據詩集傳，集傳亦引春秋傳天王追命諸侯之辭曰：「叔父陟恪，在我先王之左右，以佐事上帝」，謂「其語意與此正相似。或疑恪亦降字之誤，理或然。」則引詩語證左傳，亦復可彼此。要而言之，就宇宙自然界言，似應有一最高之主宰，在古人則謂之曰「天」曰「帝」，至宋程氏，始分別言之，以天指天地自然，以帝指主宰，而朱子則於帝之一邊，每避不詳論，其言主要在以人事彌縫天地之缺憾。亦惟人爲能彌縫此缺憾。聖人是人中代表，聖人能裁成天地之道，輔相天地之宜，而贊天地之化育，此則朱子主要意見所在。但進一層論之，天地亦並不能自作主宰生出一聖人，天地非不能生人，但不能有意定要其人之爲聖人也。故曰：











生物，而耕種必用人。水能潤物，而灌溉必用人。火能燠物，而薪爨必用人。財成輔相，須是人做。（六四）

眞能財成輔相天地之化育者則是聖人。故曰：

聖人贊天地之化育。蓋天下事有不恰好處，被聖人做得都好。丹朱不肖，堯則以天下與人。洪水汎濫，舜尋得禹而民得安居。桀、紂暴虐，湯、武起而誅之。（六四）

以歷史作證，可見天地所不能做之事，須得有人來做者多矣。

問「繼天立極」。曰：「天只生得許多人物，與你許多道理，然天卻自做不得，所以必得聖人為之修道立教，以教化百姓，所謂『裁成天地之道，輔相天地之宜』是也。蓋天做不得底，卻須聖人為他做。」（一四）

孟子「豈好辯哉」章最好看。看見諸聖賢遭時之變，各行其道，是這般時節，其所以正救之者是這般樣子。這見得聖賢是甚麼樣大力量。恰似天地有闕鑿處，得聖賢出來補得教周全。補得教周全後，過得稍久，又不免有闕，又得聖賢出來補。這見得聖賢是甚力量，直









又文集卷四十三答李伯諫有云：

且如一莖小樹，不道他無草木之性，然其長須有漸，是亦性也。所謂便欲當人立地成佛者，正如將小樹來噴一口水，便要他立地干雲蔽日，豈有是理。

象山之學，僅言「先立乎其大者」，又說「雖不識一字，也要堂堂地做箇人」，陽明則謂「見父自然知孝，見兄自然知弟」，見到這裏即行到這裏。若就朱子言之，此僅可爲鄉里一善人，規模既不够大，工夫亦欠周遍細密。至如釋氏禪家言，則如「無星之秤」，如一莖小樹，噴一口水便要他干雲蔽日。蓋陸王、釋氏皆偏主內在德性，朱子則德性事功內外合一並重，體用本末須一以貫之。不如陽明「成色分量」之辨，只重內而輕外，重本而輕末也。

語類又云：

某道古時聖賢易做，後世聖賢難做。古時只是順那自然做將去，而今大故費手。（九〇）

又曰：

後世聖賢難做，動着便是恁地粘手惹腳。（九〇）

或問孔明誇奪劉璋，似不義。曰：「便是後世聖賢難做，動着便粘手惹腳。」（一三六）

做聖賢既不易，做後世聖賢更難，此亦據史實言。蓋朱子意中之聖賢，必兼事功。世運日變，人事愈趨複雜，欲求德性事功兼盡，後人實較古人更難。司馬遷謂時人皆以孟子之言爲迂闊而遠於事情，朱子亦曰孟子之言粗。粗之與迂闊，皆指其難赴事功也。一端茶童子專爲端茶，雖亦可謂全其德性，然德性實不限於端茶一小節。治國平天下，以至繼天地之志，述天地之事，裁成輔相天地之化育，皆出人之德性。然則僅能端茶，固不得謂德性已盡。語類又曰：

自古無不曉事情底聖賢，亦無不通變底聖賢，亦無關門獨坐底聖賢。聖賢無所不通，無所不能，那箇事理會不得。只理會得門內事，門外事便了不得，所以聖人教人要博學。且如五常之教，自家而言，只有箇父子、夫婦、兄弟，才出外便有朋友。朋友之中，事已煞多。及身有一官，君臣之分便定。這裏面，又煞多事。如今只道是持敬，收拾身心日用，要合道理無差失，此固是好。然出而應天下事，應這事得時，應那事又不得。（一一七）

聖賢言語，粗說細說，皆著理會教透徹。蓋道體至廣至大，故有說得易處，說得難處，說



既聰明，又多能，此皆不能使人人如一。又曰：

聖人自是多能。今若只去學多能，則只是一箇雜骨董底人，所以說「君子不多」。（三六）

既無聖人之聰明，便不能儘去學聖人之多能。語類又曰：

聖人事事會，但不見用，所以人只見他小小技藝。若使其得用，便做出大功業來，不復有小小技藝之可見矣。（三六）

人見聖人之多能者，由聖人之不用。若聖人而得用，則並無多能可見。又曰：

聖人賢於堯舜處，卻在於收拾累代聖人之典章禮樂、制度義理，以垂於世。（三六）

此見孔子之聖之賢於堯舜處，雖當時不見大用，而無害於其對後世之大用。

或問：「『子在陳』一章，看得夫子行道之心切於傳道之心。」曰：「也不消如此說。且如人而今做事，還是做目前事，還是做後面事。蓋道行於時，自然傳於後。然行之於時而



















中庸說「忠恕違道不遠」，是下學上達之義，即學者所推之忠恕。聖人則不待推。然學者但能盡己以推之於人，推之既熟，久之自能見聖人不待推之意。（二七）

「學者是學聖人而未至者，聖人是為學而極至者。只是一箇自然，一箇勉強爾。惟自然，故久而不變。惟勉強，故有時而放失。」因舉程子說「孟子若做孔子事儘做得，只是未能如聖人」，龜山言「孔子似知州，孟子似通判權州」：「此喻甚好。通判權州，也做得，只是不久長。」（二一）

聖人只是做到極至處，自然安行，不待勉強，故謂之聖。（五八）

只有箇生熟，聖賢是已熟底學者，學者是未熟底聖賢。（三二）

聖人熟，學者生。聖人自胸中流出，學者須着勉強。（二〇）

聖人之言，皆是人所通行得底，不只就一人面上說。（二三）

聖人只是事事做到恰好處。（二四）

文集卷五十二答李叔文有云：

向來所說性善，只是且要人識得本來固有，元無少欠。做到聖人，方是恰好。纔不到此，



即是自棄。孟子引成覿、顏淵、公明儀之言，要得人人立得此志，勇猛向前，如服瞑眩之藥，以除深痼之病，直是不可悠悠耳。

聖人與學者，只是一般，只有生熟之辨。求能由生到熟，此非大段勇猛向前不可。如是言之，聖賢固無異於常人，而常人要是難企於聖賢。然亦仍是低說聖人也。

文集卷七十二古史餘論有曰：

至其所謂「其積之中者有餘，故推以治天下，有不可得而知者」，則雖非大失，而積與推者終非所以言聖人。不若易之曰：「默而該之者，既溥博而淵泉，故其揮而散之者，自以時出而無不當。」則庶乎輕重淺深之間，亦無可得而議也。

學聖人必自積而推，但到了聖人地位，則不待於此。「默而該之」，已是積之所到。「揮而散之」，不待推而後能。中庸章句注「溥博淵泉」一章云：

五者之德充積於中，而以時發見於外。













之，不可以一說拘也。

俗常以陰陽分善惡，朱子則謂陰陽不可相無，一陰一陽，乃是一善之相繼，其體即是一道，無善惡可分。善惡之分，乃在陰陽之正診。正診不可謂其亦不能相無，則善惡亦非不能相無也。又一書云：

陰陽動靜，是造化之機，不能相無。若善惡則有真妄之分，人當克彼以復此，然後可耳。

凡朱子論理氣，論陰陽，論天人，皆主一體兩分，不認爲兩體對立。惟辨善惡則不同，善惡不能認爲一體，亦不可謂其不能相無。語類亦曰：

「天下物事，皆只有此兩箇。若以善惡配言，則聖人到那善之極處，又自有一箇道理，不到得『履霜堅冰至』處。若以陰陽言，則他自是陰了又陽，陽了又陰，也只得順它。易裏才見陰生，便百種去裁抑它，固是如此。若一向是陽，則萬物何由得成。它自是恁地。國家氣數盛衰亦恁地。堯到七十載時，也自衰了，便所以求得一箇舜，分付與他，又自重新轉過。若一向做去，到死後也衰了。文武恁地，到成康也只得恁地，持盈守成，到這處極



了，所以昭王便一向衰，扶不起。漢至宣帝以後便一向衰。直至光武，又只得一二世，便一向扶不起，國統屢絕。」或曰：「光武便如康節所謂『秋之春』時節。」曰：「是。」

（九四）

蓋一陰一陽乃天道，繼善絕惡則人道。然人道終不能違悖了天道。雖聖人繼善絕惡，但聖人亦有衰老死亡，則不得不求聖聖相繼。即論羣體，亦仍不免有盛衰，此則謂之氣數。繼善所以成性，氣數則只有歸之於命。然性亦是命。循此推論，則甚複雜。要之氣數屬天，義理屬人。不得謂到此氣數，則絕不該有義理。義理亦仍在氣數中，貴乎人之能撐持與幹旋耳。故語類又曰：

人事中自有難曉底道理。如君仁臣忠、父慈子孝，此理甚顯。然若陰陽性命、鬼神往來，則不亦微乎。（九四）

微而難曉者在天，顯而易知者在人。盡人以事天者，人道之極也。

問：「自開闢以來，至今未萬年，不知已前如何？」曰：「已前亦須如此一番明白來。」又問：「天地會壞否？」曰：「不會壞。只是相將人無道極了，便一齊打合，混沌一番，

人物都盡，又重新起。」（二）

人道有壞，相將至於人物都盡。天道則不絕，仍是一繼善。故在混沌一番之後又重新起，此乃天道之至善也。

文集卷四十答何叔京有云：

來教謂「不知自何而有人欲」，此問甚緊切。熹竊以謂人欲云者，正天理之反耳。謂因天理而有人欲則可，謂人欲亦是天理則不可。蓋天理中本無人欲，惟其流之有差，遂生出人欲來。程子謂「善惡皆天理」，此句若甚可駭；「謂之惡者本非惡」，此句便都轉了；「但過與不及便如此」，「自何而有人欲」之問，此句答了。

人欲是惡，然亦從天理善中流出，惟其流出而有差，遂若天理人欲之正相反，此即是善惡之正相反，然皆從一個源頭流出。此一源頭，則是至善天理。語類云：

惡不可謂從善中直下來，只是不能善則偏於一邊為惡。（五五）



只是纔有箇善底，便有箇不善底，所以善惡須着對說。不是元有箇惡在那裏，等得他來與之為對。只是行得錯底，便流入於惡矣。」此文定之說，故其子孫皆主其說，而致堂、五峯以來，其說益差，遂成有兩性。本然者是一性，善惡相對者又是一性。他只說本然者是性，善惡相對者不是性，豈有此理！然文定又得於龜山，龜山得之東林常揔。揔 龜山鄉人，與之往來，後住廬山東林。龜山赴省，又往見之。揔極聰明，深通佛書，有道行。龜山問：「孟子道性善，說得是否？」揔曰：「是。」又問：「性豈可以善惡言？」揔曰：「本然之性不與惡對。」此語流傳自他。然揔之言本亦未有病。蓋本然之性是本無惡，及至文定，遂以性善為贊歎之辭，到得致堂、五峯輩，遂分成兩截，說善底不是性。若善底非本然之性，卻那處得這善來。既曰贊歎性好之辭，便是性矣。若非性善，何贊歎之有。如佛言「善哉善哉」為贊美之辭，亦是說這箇道理好，所以贊歎之也。二蘇論性，亦是如此。（一〇一）

此辨至爲重要，亦至爲明白。朱子言常揔並不錯，錯從龜山起。龜山乃二程大弟子，亦爲朱子學脈所從來，但朱子說他錯了。常揔乃一僧人，但朱子卻謂常揔之所以語龜山者則並不錯。此等





理氣、論陰陽，乃及論天人諸篇，乃可識其精要所在。

語類又曰：

天下之物未嘗無對。有陰便有陽，有仁便有義，有善便有惡，有語便有默，有動便有靜。然又卻只是一箇道理。如人行出去是這腳，行歸亦是這腳。譬如口中之氣，噓則為溫，吸則為寒耳。（九五）

物必有對，乃就事言之。但只是一箇道理，理則無對，又至善也。

又曰：

所以有對者，理合當恁地。（九五）

物必有對，然相對之上仍有合一之體。如有善便有惡，是相對。亦是理當恁地，是合一。天下無無理之惡，惡亦自理中來，即是自善中生出也。天道至善，而人道中則有惡。然在天道中仍得講人道。若人道亦至善無惡，一如天道，則可不再講人道。若謂天道亦一如人道，有善有惡，則天道固何在，又何從於人道之上重立天道。朱子理氣兩分之論，其精密圓到，蓋無往而不見其然。









## 朱子論天理人欲

陽不與陰對，善不與惡對，天理亦不與人欲對。語類云：

人欲隱於天理之中，其幾甚微。（五三）

此亦陽可兼陰，陰不得兼陽之說也。又云：

有箇天理，便有箇人欲。蓋緣這箇天理須有箇安頓處，才安頓得不恰好，便有人欲出來。

（一一三）

此亦善惡猶反覆手之說也。理無有不善，惟必見於事。見於事而不獲其恰好處，即爲不善，人欲



頭樣相挨相打。只是一人之心，合道理底是天理，徇情欲底是人欲。正當於其分界處理會。五峯云：『天理人欲同行異情。』說得最好。及至理會了精底一底，只是一箇人。」

(七八)

天理人欲是交界處，不是兩箇。須是在天理則存天理，在人欲則去人欲。嘗愛五峯云：「天理人欲同行而異情」，此語甚好。(七八)

如做器具。固是教人要做得好，不成要做得不好。好底是天理，不好底是人欲。須是較量所以好處，如何樣做方好，始得。(一一七)

耳目聰明得之於天，本來自合如此，只為私欲蔽惑而失其理。聖人教人，不是理會一件，其餘自會好，須是逐一做工夫，更反復就心上看，方知得外面許多費整頓，元來病根都在這裏。聖人教人內外夾持起來，恁地積累成熟，便會無些子滲漏。(四六)

好底是本來自合如此，故謂之天理。但被人心私欲蔽惑了，故須去得私欲始可存得天理。惟人心活物，私欲隨去隨生，故須逐一做工夫。俟其積累成熟，此心始無滲漏。非謂天理與人欲相對立，此處私欲一去，即其餘自會好，自不會復有私欲。私欲是人心與外物交接安放得不好而起，



簡易直捷涵括而廣大者，則莫如象山之言「心即理」。但朱子則謂理既不當懸空向外求，亦不當專一向內求。就眼前事實言，人心中心亦可有人欲。「道心惟微」，「人心惟危」，道心人心，皆此一心。正須格物致知，由下學而上達，此始謂之內外兼盡，本末一貫也。

語類又云：

天理在人，亘萬古而不泯。任其如何蔽固，而天理常自若，無時不私自意中發出。但人不自覺，正如明珠大貝，混雜沙礫中，零零星星逐時出來。但只於這箇道理發見處當下認取，簇合零星，漸成片段。到得自家好底意思日長月益，則天理自然純固。向之所謂私欲者，自然消磨退散，久之不復萌動矣。若專務克治私欲，而不能充長善端，則吾心所謂私欲者，日相關敵，縱一時按伏得下，又當復作矣。初不道隔去私意後，別尋一箇道理主執而行，才如此，又只是自家私意。只如一件事見得如此為是，如此為非，便從是處行將去，不可只恁休。誤了一事，必須知悔，只這知悔處，便是天理。（一一七）

既不能儘向外面去尋一箇天理，亦不該只在內面來專務克治私欲。當知人欲即從天理中起，天理亦會從人欲中生。危微之間，正貴隨時用功。



















又一書云：

「點鐵成金」之譬，施之有教無類、遷善改過之事則可，至於古人已往之迹，則其為金為鐵固有定形，而非後人口舌議論所能改易，久矣。今乃欲追點功利之鐵以成道義之金，不惟費卻閑心力，無補於既往。正恐礙卻正知見，有害於方來也。若謂漢唐以下便是真金，則固無待於點化，而其實有大不然者。蓋聖人者，金中之金也。學聖人而不至者，金中猶有鐵也。漢祖唐宗用心行事之合理者，鐵中之金也。曹操劉裕之徒，則鐵而已矣。夫金中之金，乃天命之固然，非由外鑠。淘擇不淨，猶有可憾。今乃無故必欲棄舍自家光明寶藏，而奔走道路，向鐵鑪邊渣礮中撥取零星金，不亦誤乎？帝王本無異道，王通分作兩三等，已非知道之言。且其為道，行之則是，今莫之禦而不為，乃謂不得已而用兩漢之制，此皆卑陋之說，不足援以為據。若果見得不傳底絕學，自無此弊矣。今日許多閒議論，皆原於此學之不明，故乃以為芭籬邊物而不之省。其為喚銀作鐵，亦已甚矣。

凡朱子辨天理人欲，王伯義利，大義如此。此當與其論理氣、論陰陽、論善惡、論天人諸章，會通合觀，然後乃見朱子思想體系之完密。又朱子論人心道心，乃與其辨天理人欲異名同指，已詳









之道理得。飢而食，渴而飲，日出而作，日入而息，其所以飲食作息者，皆道之所在也。若便謂食飲作息者是道，則不可。與龐居士『神通妙用運水搬柴』之頌一般，亦是此病。如『徐行後長』與『疾行先長』，都一般是行，只是徐行後長方是道，若疾行先長便不是道。豈可說只認行底便是道。『神通妙用，運水搬柴』，須是運得水搬得柴是，方是神通妙用。若運得不是，搬得不是，如何是神通妙用。佛家所謂『作用是性』，便是如此。他都不理會是和非，只認得那衣食作息、視聽舉履便是道。說我這個會說話底，會作用底，叫着便應底，便是神通妙用。更不問道理如何。儒家則須是就這上尋討個道理方是道。」又曰：「天地中間，物物上有這個道理，雖至沒緊要底物事，也有這道理。蓋『天命之謂性』。這道理卻無形，無安頓處，只那日用事物上，道理便在上面。這兩個元不相離。凡有一物，便有一理。所以君子貴『博學於文』。看來博學似個沒緊要物事，然那許多道理，便都在這上，都從那源頭上來。所以無精粗小大，都一齊用理會過。蓋非外物也。一齊理會，方周徧無疏漏。」（六二）

問：「諸先生多舉『形而上』、『形而下』，如何說？」曰：「可見底是器，不可見底是道。理是道，物是器。」因指面前火鑪，曰：「此是器。然而可以向火，所以為人用，便



或問：「『天地之化，往者過，來者續，此道體之本然也』，如何？」曰：「程子言之矣：『天運而不已，日往則月來』云云，『皆與道為體』。『與道為體』此句極好。」

（三六）

或問：「『子在川上』章注云：『此道體之本然也』。後又曰『皆與道為體』。向見先生說：『道無形體，卻是這物事盛載那道出來，故可見。』『與道為體』，言與之為體也，這『體』字較粗。」如此則與本然之體微不同。」曰：「也便在裏面，只是前面『體』字說得來較闊，連本末精粗都包在裏面。後面『與道為體』之『體』，又說出那道之親切底骨子。恐人說物自物，道自道，所以指物以見道。其實這許多物事湊合來，便都是道之體。道之體便在這許多物事上。」（三六）

問：「『子在川上』注『體』字，是體用之體否？」曰：「只是這箇體。」（三六）

問「注云：『此道體也』，下面云：『是皆與道為體』，『與』字其義如何？」曰：「此等處要緊。『與道為體』，是與那道為體。道不可見，因從那上流出來。若無許多物事，又如何見得道。便是許多物事與那道為體。」（三六）

道無形體可見，只看日往月來，寒往暑來，水流不息，物生不窮，顯顯者乃是「與道為









之器」，「立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義」，「一陰一陽之謂道」數語，乃從而申之曰：「陰陽亦形而下者也。而曰道者，惟此語截得上下最分明。原來只此是道，要在人默而識之也。」劉元承記叔子語，有云：「所以陰陽者道。」又云：「所以闡闢者道。」竊詳「所以」二字，固指形而上者，然未免微有二物之嫌。以伯子「原來只此是道」觀之，自見渾然之妙，似不須更着「所以」字。朱子惟答柯國材一書云：「一陰一陽，往來不息，即是道之全體。」此語最為截直，深有合於程伯子之言。然不多見，不知以何者為定論也。

整菴疑朱子分辨理氣之失，已詳理氣篇。此處所辨，亦本於其疑理氣之說而來。明道云：「一陰一陽，只此是道。」語失之渾，易啟誤會。伊川曰「所以一陰一陽者是道」，語加明晰。朱子釋明道語曰：「形以上便為道，以下便為器，故明道曰『惟此語截得上下分明』。」「若以有形無形言，便是物與理間斷了。」道器「有分別而不相離」。如此說之，則固無二物之嫌。若謂器即是道，氣即是理，引而伸之，亦必曰心即是性，心即是理，此又為整菴所不許。名言之間，亦即見格物窮理之精察處。賢如整菴，不免此失，尤學者所宜微辨。

整菴又曰：

理只是氣之理，當於氣之轉折處觀之。往而來，來而往，便是轉折處也。夫往而不能不來，來而不能不往，有莫知其所以然而然，若有一物主宰乎其間而使之然者，此理之所以名也。

如此說之，稍爲無病。亦可見理氣雖非二，亦不可并爲一談，道之與器亦然。

整菴又曰：

程子嘗言：「天地間只有一箇感應而已。」夫感應者氣也。如是而感，則如是而應，有不容以毫釐差者，理也。

若只言自然之理，則整菴此語已足。今言人文之理，則須知心理修養。有惻隱之心而未能全其仁，有羞惡之心而未能全其義者多矣。整菴疑朱子言理氣，終爲體究未盡。厥後王船山論道器，乃曰：「天下惟器而已矣。道者器之道，器者不可謂之道之器。」亦求打併歸一。其論乃承整菴而來。然整菴、船山弊尚不甚著，至習齋、東原，則弊乃益顯。故知此辨不可以已也。















則陰是體，陽是用。」（六）

先以內外言，此以先後言。先有理，後有事。先有仁，後有「禮儀三百，威儀三千」。亦可謂先有宇宙大道，後有生生化化。然又當注意其陽是體，又說陰是體之意。

問：「太極解何以先動而後靜，先用而後體，先感而後寂？」曰：「在陰陽言，則用在陽而體在陰。然『動靜無端，陰陽無始』，不可分先後。今只就起處言之，畢竟動前又是靜，用前又是體，感前又是寂，陽前又是陰。而寂前又是感，靜前又是動。何者為先後？」

先後無定，斯體用亦無定。故陰可為陽之體，陽亦可為陰之體。寂可為感之體，而感亦可為寂之體。然則體用不可不分，卻又可以互易。蓋體用乃是相對言之。伊川有曰：「顯微無間，體用一源」，故可活用活說也。

問：「『知者動』，集注以動為知之體。『知者樂水』，又曰『其用周流而不窮』。言體用相類，如何？」曰：「看文字須活着意思，不可局定。知對仁言則仁是體，知是用。只















名詞，可以相互對用，非別有一所謂體者超然獨立於用外而存在。又一書云：

謂當行之理為「達道」，而「冲漠無朕」為「道之本原」，直是不成說話。只此當然之理，冲漠無朕，非此理之外，別有一物冲漠無朕也。至於形而上下，卻有分別。須分得此是體，彼是用，方說得「一源」。分得此是象，彼是理，方說得「無間」。若只是一物，卻不須更說「一源」、「無間」也。

於天地事物中有道，於一氣陰陽中有理，道與理，即在天地事物一氣陰陽之內。道不離事物而在，理不離氣而有。惟道與理屬形而上，事物陰陽屬形而下。「同源」，言其有則俱有。「無間」，言其合為一體。若言體用，則不僅形上者可為形下之體，即形下者有時亦得為形上之體。如謂火日為體，光熱為用，以光熱較之火日，豈不更若為形而上。若必謂須超出於一切現象之外別有一獨立存在之形而上者始得為體，此即所謂無星之秤，無寸之尺也。又若謂只是一切現象作用而止，其中更無一所以然之體，則是只有波浪，不復有水之存在。只有喜怒哀樂，更無性情與心可覓也。

又文集卷四十答何叔京有云：







